

علي مولا

3

مفاهيم الليبرتارية وروادها

الحقوق الفردية

- ريتشارد أوفرتون
- ديفيد هيوم
- امانويل كانت
- ليساندر سبونر
- دوغلاس بي. راسموزين
- جون لوك
- توماس جيفرسون
- هربرت سبنسر
- ألفين توفلر
- روبرت نوزيك
- روجر بيلون



الحقوق الفردية



3

مفاهيم الليبرتارية وروادها

الحقوق الفردية

- ريتشارد أوفرتون
- ديفيد هيوم
- امانويل كانت
- ليساندر سبونر
- دوغلاس بي. راسموزين
- جون لوك
- توماس جيفرسون
- هربرت سبنسر
- ألفين توفلر
- روبرت نوزيك
- روجر بيلون



The Libertarian Reader (3)

(Ed). David Boaz

First Published in May 2008
Copyright Arabic language edition © **Riad El-Rayyes Books S.A.R.L.**
BEIRUT - LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb - www.elrayyesbooks.com

ISBN 9953 - 21- 357 - 7

مفاهيم الليبرتارية وروادها (٣)

تحرير: ديفيد بوز
ترجمة: صلاح عبدالحق/الأردن
مراجعة وتدقيق: فادي حدادين/الأردن

الطبعة الأولى: أيار (مايو) ٢٠٠٨

لشراء النسخة الإلكترونية:
www.arabicebook.com

تصميم الغلاف: يارا خوري
(محترف بيروت غرافيكس)
صورة الغلاف: Liberty
Istanbul Archaeology Museum

المحتويات

تعريف

سرت فكرة الحقوق الفردية طيلة تاريخ الفكر الليبرالي والليبرتاري. بعض الفلاسفة فكروا بأن تلك الحقوق جاءت من الله؛ ولذلك فإن إعلان الاستقلال (الأميركي) ينص على أن البشر «موهوبون من الخالق» بنعمة حقوق ثابتة. هناك آخرون وجدوا مصدر الحقوق في طبيعة الإنسان نفسه ـ ومن هنا جاءت عبارة حقوق «طبيعية» ـ أو في الحاجة للتعاون الاجتماعي. لكنهم جميعاً يتفقون على أن هذه الحقوق أساسية، أي أنها ليست ممنوحة من الحكومة.

جزء كبير من الفكر الليبرتاري، خصوصاً دراسة النظام التلقائي وعمليات السوق، هو تحليل إيجابي لعواقب الأفعال. نظرية الحقوق الفردية توفر مكوناً معيارياً لليبرتارية، نظرية عدالة: من غير العدل أن تحرم الناس من حياتهم أو حريتهم

أو ملكيتهم. إحدى الخصائص المميزة لليبرتارية في إطار التقليد الليبرالي الأوسع، هي تأكيدها على الملكية الذاتية أو الملكية الخاصة بصفتها أصلاً للحقوق، وهو موضوع يشكل أساساً للمختارات في هذه السلسلة، من أوفرتون إلى دعاة إلغاء العبودية، وسبنسر، وسبونر، وراند، وروثبارد.

تأثر مفهوم الحقوق الأساسية بالمفاهيم اليونانية والعبرية لقانون أسمى يمكن بواسطته الحكم على كل الناس، حتى الملوك، كما تأثر بالتأكيد المسيحي على كرامة روح الفرد.

الفلاسفة السكولاستيون الإسبان الذين كان لأعمالهم تأثير على الليبراليين في شمال أوروبا من خلال المفكر الهولندي هوغو غروتيوس والألماني صموئيل بوفيندورف، أكدوا على الحقوق الطبيعية لكل إنسان في نقدهم لاستعباد الهنود الحمر في العالم الجديد. وخلال اضطرابات الحرب الأهلية الإنكليزية، بدأ المساواتيون بإعلان برنامج ليبرالي واضح للتسامح الديني، والضرائب المنخفضة، وإلغاء الاحتكارات، والسلام، وحرية الصحافة، وكل ذلك على أساس الحقوق الفردية.

جون لوك قدم الدفاع الحديث الكبير عن الحقوق الفردية، وقال بأنه قد كان للناس حقوق قبل وجود الحكومات ــ ولهذا نسميها حقوقاً طبيعية، لأنها موجودة في الطبيعة. الناس يؤلفون الحكومة لتحمي حقوقهم، وبوسعهم العيش دون حكومة، لكن حكومة جيدة التنظيم هي نظام كفؤ لحماية الحقوق. وإذا تجاوزت الحكومة ذلك الدور، فإن للناس الحق في الثورة. الحكومة التمثيلية هي أفضل طريقة لضمان أن تلتزم الحكومة بهدفها الصحيح. وكتَب، في

ترديدٍ لصدى تقليدٍ فلسفي قديم «ليست الحكومة حرة في أن تفعل ما تشاء... قانون الطبيعة يقف قاعدةً أبدية لكل البشر، سواء كانوا مشرعين أو غير ذلك». ورغم أن أفكار لوك خضعت لكثير من النقاش من جانب ليبراليين وآخرين، إلا أنها تشكل الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الغربي الحديث: الفردية، حقوق الحرية والملكية، وحكومة تمثيلية لحماية هذه الحقوق.

أحياناً يبرز سؤال بين الليبرتاريين: هل تؤيد احتراماً راسخاً لحقوق الحياة والحرية والملكية إذا كانت تؤدي إلى نتائج مدمرة، أو حتى فقط مخيبة للآمال؟ كثير من الناس يعتقدون أنه يجب تبنّي اختيار كهذا. كثير من المفكرين الأميركيين في خمسينيات القرن العشرين، وما بعدها، كانوا يعتقدون بأن الاقتصاد المخطط في الاتحاد السوفياتي سرعان ما سيتجاوز الاقتصاد الأميركي غير المخطط؛ وقد تناقشوا في ما إذا كان نمو اقتصادي أسرع يستحق فقدان الحرية في التخطيط المركزي. وأشار إيرا ليفن في كتابه المضاد لليوتوبيا بعنوان (هذا اليوم الرائع) إلى أن تدمير الحكومة العالمية التوتاليارية سيؤدي إلى خفض مقلق في الإنتاج الاقتصادي وزيادة في اضطراباتٍ مثل انقطاع التيار الكهربائي وسقوط الطائرات.

لكن السؤال خطأ أصلاً: ليس علينا أن نختار بين احترام الحقوق وتحقيق تقدم اقتصادي. ليس من محض المصادفة أن المجتمع الذي يقوم على حقوق الحياة والحرية والملكية ينتج أيضاً سلاماً اجتماعياً ورخاء مادياً. وكما أظهر لوك وهيوم ومنظّرون آخرون في الحقوق، فإننا بحاجة إلى نظام من الحريات لكي نحقق تعاوناً اجتماعياً لا يستطيع الناس بدونه

تحقيق شيء يذكر. في غياب حقوق ملكية محددة بوضوح، فإننا سنواجه نزاعات دائمة حول من الذي يحق له استخدام مُلكية معينة. اتفاقُنا على حقوق الملكية هو الذي يسمح لنا بالقيام بالأعمال الاجتماعية المعقدة في التعاون والتنسيق التي نحقق عن طريقها أغراضنا.

سيكون شيئاً جميلاً حقاً لو أن الحب أو عمل الخير يمكنهما تحقيق تلك الواجبات دون تأكيد كثير على المصلحة الذاتية والحقوق الفردية، وكثير من خصوم الليبرالية قدموا رؤية جميلة للمجتمع تقوم على شمولية عمل الخير. لكن، كما أشار آدم سميث، «ففي المجتمع المتحضر يحتاج الإنسان دائماً لتعاون ومساعدة كثيرين»، غير أنه لا يستطيع طيلة حياته أن يصادق دائماً عدداً قليلاً من الناس الذين يحتاج لمساعدتهم. إذا اعتمدنا كلياً على عمل الخير لإيجاد تعاون، فلن يكون بوسعنا ببساطة أن نقوم بأعمالٍ معقدة. الاعتمادُ على المصلحة الذاتية للآخرين، ضمن نظامٍ محدد بوضوح لحقوق الملكية والتبادل الحر، هو الطريقة الوحيدة لتنظيم مجتمع أكثر تعقيداً من قرية صغيرة.

ونظراً لأننا أفراد متميزون يتحملون مسؤولية عواقب أفعالهم، فإن لنا حقاً أخلاقياً في الحرية واكتساب الملكية التي نحتاج إليها للقيام بمشاريعنا. ونظراً لأننا نحتاج لتعاون آخرين كثيرين لكي نحقق أهدافنا، فإننا بحاجة إلى نظامٍ للحقوق. لا تعارض بين التحليلات الأخلاقية والعملية للحقوق، مع أن الفروق البالغة الدقة توفر فرصة للكثير من النقاش في أوساط المفكرين الليبرتاريين. لم يضع أحدٌ بتاتاً تلخيصاً باهراً ومحكماً لنظرية الحقوق عند لوك أكثر من ذلك الذي صاغه توماس جيفرسون في إعلان الاستقلال

الذي ما زال يلهم المقاتلين من أجل الحرية حول العالم.

منذ بدأ لوك وهيوم تحليلهما العلمي لأصل الحقوق وهدفها، لحق بركبهما منظّرون عديدون آخرون. فقد وضع إمانويل كانت نظرية الحقوق غير القابلة للتصرف مؤكداً أن لكل إنسان الحق في الحرية التامة الممكنة بالاتساق مع حرية مساوية للآخرين. لكنه لم يطبق هذه القاعدة على الملك، فقد رأى أنه فوق قانون الحريات المتساوية. هذه المقاربة، المستمدة من هوبز، وضعت كانت خارج التيار الرئيسي لنظرية الحرية. وقد تبنى هربرت سبنسر قانون الحريات المتساوية، لكنه أكد بوضوح على جعل الحاكم خاضعاً للقانون. أما ليساندر سبونر، وهو أميركي من دعاة إلغاء العبودية ومحامٍ دستوري، فقد أكد على نظرية الحقوق الفردية والقبول بفحواها النهائية وهي أنه: ليس هناك أحد ملزم بأي تعهد لم يوافق عليه شخصياً. وقال بأن الناس، تبعاً لذلك، ملتزمون بالعقود التي وقّعوا عليها وبالقانون الطبيعي للعدالة، لكن ليس بدستور الولايات المتحدة أو أي قانون إيجابي آخر.

في القرن العشرين طرحت الكاتبة والفيلسوفة آين راند نظرية متشددة بشأن الحقوق الفردية مستمدة من الفلسفة الأخلاقية لأرسطو، وأكويناس، ولوك، وسبنسر، ورغم أن كثيراً من الفلاسفة المتعاطفين معها وجدوا تظريتها غير مكتملة، فإن كتابتها المتوهجة وبصيرتها الأخلاقية الصافية اجتذبتا عدداً كبيراً من الشباب نحو العقيدة الأميركية القديمة حول الحرية الفردية. وفي عام ١٩٧٤، ساعد البروفيسور في جامعة هارفارد روبرت نوزيك على إحياء نظرية الحرية في العالم الأكاديمي عندما أصدر كتابه (الفوضى والدولة واليوتوبيا).

وقد تركز جزءٌ أساسي من بحثه على التمييز بين «المبادئ التاريخية» للعدالة ومبادئ «النتيجة النهائية». ودافع عن فكرة العدالة باعتبارها إجراءات عادلة ضد الفكرة القائلة بأن العدالة تعني نمطاً معيناً من توزيع السلع الاقتصادية. وأوضح بأن أي محاولة لإيجاد نمط معين للتوزيع ستتطلب منع أعمال رأسمالية بين بالِغَيْنِ باتفاهما المتبادل.

وفي المقال الأخير من هذا الجزء من مختاراتنا، يبحث روجر بيلون من معهد كيتو في موضوع أوحى غالباً بمعارضةٍ لنظامٍ من الحقوق الفردية: وهو الحق في ارتكاب الخطأ. نحن لنا حقوقٌ لأننا كياناتٌ مدركة، ولأننا نحتاجُ إلى الحقوق لإيجاد تعاونٍ اجتماعي. لكن هل لنا الحق في أن نفعل أشياء تعتبر خطأ وفقاً لنظرية أخلاقية لشخص ما؟

ديفيد هيوم أقرّ بأن العدالة تقتضي منا غالباً اتخاذ قرارات تبدو غير مناسبة في سياق معين: «مهما كانت الإجراءات الفردية للعدل مناقضةً إما للمصلحة العامة أو الخاصة، فمن المؤكد أن مجمل الخطة أو البرنامج تفضي بدرجة كبيرة إلى، أو هي في الواقع شرطٌ أساسي، لدعم المجتمع ومصلحة الفرد على حد سواء».

ويقول إنه تبعاً لذلك، فقد يتعين علينا أحياناً «إعادة ثروةٍ كبيرة لشخص بخيل أو متطرف متشدد»، لكن «كلَّ فردٍ يجب أن يشعر بأنه رابح» من السلام والنظام والرخاء الذي يرسخه نظامٌ لحقوق الملكية في المجتمع. ويدرس بيلون نوعين من الأعمال التي يراها معظم الأميركيين غير أخلاقية: حرق العلم الأميركي، والتمييز العنصري ضد الناس على أساس العرق. ويؤكد بيلون أننا «إذا كنا قد ولدنا أحراراً ومتساوين

ولنا حقوق متساوية في أن نخطط ونعيش حياتنا» فإن تلك الحرية يجب أن تشمل أيضاً الحق في ممارسة قيمنا الخاصة «حتى عندما يكون ذلك مؤذياً للآخرين». الذين تؤذيهم التصرفات السلمية، في مجتمعٍ حر، عليهم اللجوء إلى «الإقناع الأخلاقي والتشهير العلنيٍ»، لا إلى القوة القانونية، لفرض آرائهم على الآخرين.

الخبرة الطويلة لليبرتاريين مع التجاوزات الحكومية أقنعتهم بأن هناك ضرورة لوضع حدودٍ صارمة للحكومة لحماية الحريات الفردية. بعض الليبرتاريين يعتقدون بأن للأفراد حقوقاً طبيعية تعدّ حمايتها أفضل اختبار للسلطة. وهناك آخرون يعتقدون أنه رغم أن الحقوق هي في النهاية بناء اجتماعي، وليست حقيقة طبيعية، فإن الدستور في مجتمع حر ينبغي أن يضع حدوداً للحكومة بطريقة تتسق مع الحقوق الفردية. وهناك آخرون يسلكون مقاربة أكثر تاريخية حيث يؤكدون أن حقوقنا الدستورية تعكس عملية طويلة يتبارى فيها الأفراد والمجموعات مع الحكومات لتحقيق حريات معينة تنتج في النهاية مجتمعاً حراً، يُترك فيه المجتمع المدني حراً إلى حد كبير من التدخل الإكراهي من جانب الدولة. والجميع يوافقون على أنه ينبغي للأفراد أن يكونوا أحراراً في ممارسة حياتهم كما يشاؤون، طالما حافظوا على احترام حقوق الآخرين بصورة مماثلة.

ريتشارد أوفرتون

سهم ضد كل الطغاة

خلال الحرب الأهلية الإنكليزية (١٦٤٢ ـ ١٦٤٩) جرت مناقشات عنيفة حول دور الدولة. إحدى المجموعات من جانب البرلمان في النزاع أُطلق عليها تسمية (المساواتيون)، لأن خصومهم زعموا أنهم يريدون «تسوية» المجتمع. وأجاب المساواتيون ـ بمن فيهم جون للبيرن، ووليام والوين، والكولونيل توماس رينبورو ـ بأنهم يريدون فقط إلغاء الامتيازات القانونية، لا كل الفروق بين الناس. الواقع أن المساواتيين أخذوا يعلنون الأفكار التي أصبحت تعرف فيما بعد بالليبرالية. وقد وضعوا الدفاع عن حرية الدين والحقوق القديمة للرجال الإنكليز في سياق الحقوق الطبيعية وملكية الفرد لذاته.

وفي مقالٍ له بعنوان «سهمٌ ضد كل الطغاة» (١٦٤٦) كتبه زعيم المساواتيين ريتشارد أوفرتون (١٦٠٠؟ ـ ١٦٦٠؟) أثناء سجنه على يد مجلس اللوردات، أكد أن لكل إنسان «ملكية ذاتية»؛ أي أن كل إنسان يملك نفسه، وبالتالي له الحق في الحياة والحرية والملكية.

أعطت الطبيعة لكل فرد فيها مُلكية فردية بحكم الطبيعة، لا يجوز لأحد الاعتداء عليها أو اغتصابها: فكل فرد بنفسه له نفسه المكتملة، وإلا لما كان هو نفسه، ولا يحق لشخص آخر أن يتجرأ على حرمانه من أي جزء منها، دون أن يُعدّ ذلك انتهاكاً علنياً وتحدياً لمبادئ الطبيعة نفسها ولقواعد المساواة والعدالة بين الإنسان والإنسان؛ لا يمكن أن يكون ما هو لي، هو لك، ولا يمكن أن يكون بهذا الصدد سوى هذه الحقيقة: ليس لإنسان سلطةٌ على حقوقي وحرياتي، وليس لي سلطة على حقوق شخص آخر وحرياته؛ أنا لست سوى فرد، أتمتع بشخصي وامتلاكي لذاتي، ولا أحب أن أظهر بغير ما أنا عليه، أو أتجاوز إلى ما هو خارج ذاتي؛ لو فعلت ذلك فسأكون معتدياً ومنتهكاً لحقوق شخص آخر، وهو ما لا حقّ لي به. لأن الناس متساوون عند الولادة، وجميع الناس يولدون ولديهم حب الملكية والحرية، ويخلقنا الله بيد الطبيعة في هذا العالم ونحن نتمتع بحرية طبيعية فطرية وتقويم حسن (كما كُتِبَ في اللوح المحفوظ لكل إنسان ولا يمكن محوها أبداً) لكي يعيش كل منا على قدم المساواة مع الآخرين متمتعاً بحقوقه وامتيازاته الطبيعية؛ وبكل ما خصه به الله بطبيعته ليكون حراً.

وهذا بحكم الطبيعة ما يرغب فيه كل إنسان، ويسعى إليه، ويحتاج

له، لأنه ليس هناك من إنسانٍ يمكنه بصورة طبيعية أن يجعل جاره يخدعه ويسلب حريته أو يصبح عبداً لجاره بفعل قوته، لأن غريزة الطبيعة هي أن تحافظ على نفسها من كل ما هو ضارّ وكريه، وهذا ما تمنحه الطبيعة للجميع في إطار من المعقولية والمساواة والعدالة، ولا يمكن استئصاله من الجنس البشري، حتى لفترات محدودة في حياة المخلوق. ومن هذا النبع أو الجذر تستمد كل قوى البشر أصولها؛ ليس مباشرة من الله (كما يدّعي الملوك أنهم مُنحوا امتيازاتهم) بل بوساطة الطبيعة، أي من المتمثل للممثلين؛ لأن الله كان قد زرعها أصلاً في المخلوق؛ ومن المخلوق تنشأ هذه القوى فوراً؛ ولا أكثر من ذلك. ولا يمكن نقل شيء آخر إلا ما هو في صالح المخلوق وسعادته وسلامته. وهذا هو امتياز الإنسان، ولا أكثر من ذلك، ولا يمكن إعطاء أو تلقي أكثر من ذلك: حتى ما هو مفضٍ إلى صالحٍ أفضل وسلامةٍ وحرية أكبر، ولا أكثر من ذلك. من يعطى أكثر، يرتكب خطيئة ضد جسده؛ ومن يأخذ أكثر فهو لصٌ وسارق لبني جنسه. كل إنسان بحكم الطبيعة هو ملك وقسيس ونبي في محيطه ونطاقه الطبيعي، وليس لأحد أن يشاركه في ذلك إلا عن طريق الانتداب أو التفويض أو القبول الحر من قبله لأن ذلك هو حقه وحريته الطبيعيين... لأننا أبناء آدم بحكم الطبيعة، ومنه نستمد بصورة مشروعة تقويمنا الطبيعي وحقنا الطبيعي وحريتنا الطبيعية التي نحن فقط من يحتاج لها، وكيف يكون من الإنصاف أن تنكرها علينا فهذا ما لا يمكننا أن نفهمه؛ إنها الحقوق والامتيازات العادلة للجنس البشري (حيث شعب إنكلترا هم الورثة الشرعيون إضافة إلى الشعوب الأخرى) وهي الحقوق والامتيازات التي نريدها: وأنتم بالتأكيد لن تنكروها علينا كيما نكون رجالاً ونعيش كرجال؛ وإذا أنكرتموها، فسيكون ذلك أقل مدعاة

لسلامتكم وسلامة ذريتكم بقدر ما هو أقل مدعاة لسلامتنا وسلامة ذريتنا، لأنك يا سيدي، إن أذقتنا طعم أي لون من العبودية أو الطغيان، فإنك بالتأكيد أنت، أو ذريتك ستذوقون حثالة ذلك الطعم، لأنه إذا اتفق وفقاً لسياستكم الحالية وقوتكم (التي تسيئون استخدامها) أن تمنحونا هذه الحقوق والامتيازات من قبلكم بشكل خاص، ومع ذلك فإن ذريتكم ستتصرف بالطريقة التي تقدرون عليها الآن، فإن تلك الحقوق والامتيازات ستبقى عرضة لذلك الخطر.

جون لوك

عن الـمُلكية والحكومة

ثمة ما يبرر طول هذه المقالة، لأن جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) قد يُعدّ المهندس الرئيسي لليبرتارية وللعالم الحديث على حد سواء. في الفترة التي أعقبت مباشرة «الثورة المجيدة» عام ١٦٨٨ ووثيقة الحقوق في السنة التي تلتها، نشر لوك ثلاثة أعمال هامة (رسالة حول التسامح) و(مقالة حول التفهم الإنساني) و(دراستان حول الحكومة). في الدراسة الثانية طرح لوك عدة نقاط تشكل أساس النظرية الليبرالية الحديثة: وهي أن الناس لهم حقوق قبل أن تنشأ حكومات؛ وأن الغرض من الحكومة هو حماية حقوق الناس بما في ذلك حقوق الملكية، وأن للناس الحق في حل الحكومات التي تتجاوز الصلاحيات المخولة لها. والحكومة التمثيلية هي أفضل طريقة لضمان التزام الحكومة بهدفها الأساسي.

٢٧. مع أن الأرض، وكل المخلوقات الأدنى من الإنسان هي ملك لكل البشر، فإن كل إنسان يملك شخصه هو نفسه. ليس لإنسان آخر أي حق في شخصه ما عداه هو نفسه. الجهد الذي يبذله بجسده والعمل الذي تقوم به يداه، إذا جاز لنا قول ذلك، هما ملكيته دون ريب. وكل ما يأخذه مما وفرته الطبيعة في الأرض مزجهُ بعمله وأضاف له شيئاً من ذاته وبذلك جعله ملكاً له. ولأنه هو الذي غيّر الحالة العادية التي وضعتها الطبيعة في مادةٍ ما، فإن هذا التغيير قد أضاف بفضل جهده شيئاً إلى تلك المادة أو الجزء من الأرض، ويترتب على ذلك أنه ليس للآخرين حق شائع في الشيء المنتج. لأن العمل هو ملك لا ريب فيه للعامل، وليس لإنسان آخر سواه حقّ في ما أُضيفَ له في الأرض، على الأقل عندما يكون هناك في الأرض ما يكفي، ويتبقى ما يكفي لملكيةٍ شائعة للآخرين.

٢٨. من يتغذّ على حبات بلوط التقطها من تحت الشجرة أو تفاحاتٍ جمعها من الأشجار في الغابة، فهو بالتأكيد قد امتلكها لنفسه. لا يمكن أحداً أن ينكر أن هذا الطعام يعود له. وأنا أسأل تبعاً لذلك، متى بدأت هذه الثمار تصبح ملكاً له؟ أعندما هضمها؟ أم عندما أكلها؟ أم عندما طبخها؟ أم عندما أتى بها إلى بيته؟ أم عندما التقطها؟ من الواضح أنه إذا كان التقاطه لها لم يجعلها ملكاً له فلن تكون له في أي مرحلة أخرى. عمله هو الذي أحدث فرقاً بين ملكيته لها ومشاعيتها. التقاطها أضاف لها شيئاً أكثر مما عملته الطبيعة، الأم المشتركة للجميع؛ وهكذا أصبحت تلك الثمار حقه الخاص. هل يمكن أحداً القول أنه ليس له الحق في تلك الثمار من البلوط والتفاح التي أخذها لنفسه لأنه لم يحصل على موافقة الجنس البشري بأكمله لجعلها ملكاً له؟ وبالتالي هل هو سارق لأنه أعطى لنفسه شيئاً يملكه كل الناس على الشيوع؟ إذا كان قبولٌ عام كذاك

سيكون ضرورياً، فإن الإنسان سيهلك جوعاً لولا الخير الذي أعطاه الله له. في رأينا أنه بشكل عام، وهو ما يبقى أيضاً في المواثيق، أن بداية حق الملكية هي عند أخذ أي جزء مما هو شائع ونقله من الحالة التي كان عليها في الطبيعة؛ وإلا فليس هناك أي فائدة مما هو مشاع. وأخذُ هذا الجزء أو ذاك لا يتوقف على القبول الصريح من كل المشتركين في الشيوع. وهكذا فإن العشب الذي يقضمه حصاني؛ أو الحشائش التي يقطعها خادمي، أو خام المعادن الذي استخرجتُه من أي مكانٍ لي حقّ شائع مع الآخرين فيه، يصبحُ ملكي دون انتظار الموافقة من أي إنسان. الجهدُ الذي هو جهدي الذي بذلته لتغيير تلك الأشياء من حالتها الطبيعية التي كانت عليها، قد أثبت مُلكيتي لها.

٣٢. لكن نظراً لأن المادة الرئيسية للملكية ليست هي الآن ثمار الأرض وما عليها من دابة، بل هي الأرض نفسها؛ باعتبارها هي التي تأخذ في جوفها وتحمل على ظهرها كل شيء. أعتقد أن من الواضح أن الملكية في هذه يتم اكتسابها أيضاً بالطريقة السابقة. كل أرضٍ يمكن الإنسان أن يفلحها ويزرعها ويستصلحها ويرعاها ويستطيع استخدام إنتاجها هي ملكٌ له. إنه يحوزها من المشاعية مع الآخرين بحكم عمله فيها. ولا يغيّر من حقه فيها القولُ بأن لكل إنسانٍ آخر حقاً فيها؛ ولذلك لا يمكنه أخذها لنفسه أو تسييجها دون موافقة الآخرين جميعاً من أبناء الجنس البشري الذين يشتركون معه في ملكيتها على الشيوع. الله عندما أعطى العالم مشاعاً لكل بني البشر أمر الإنسان أيضاً بأن يعمل في الأرض، وحاجتُهُ أيضاً اقتضت ذلك. الله وعقلُهُ أمَراهُ أن يستعمر الأرض، أي أن يستصلحها لفائدة الحياة وبذلك يضعُ شيئاً من نفسه فيها، وهو جهده. من يُطعْ هذا الأمر من الله فيستصلح ويحرث ويزرع أي

جزء منها فهو بذلك يضم إليها شيئاً كان مُلْكهُ، وليس لأحد آخر حقّ فيه، ولا يمكن أحداً أن يأخذها منه دون أن يكون ذلك إجحافاً بحقه.

عن بداية المجتمعات السياسية

٩٥. لما كان الناس جميعاً بحكم الطبيعة، كما قلنا، أحراراً ومتساوين ومستقلين، فلا يمكن إخراج إنسان من وضعه وإخضاعه للسلطة السياسية لشخص آخر دون موافقته. الطريقةُ الوحيدة التي يمكن بها لأي إنسانٍ حرمان نفسه من حريته الطبيعية وإلزامها بقيود المجتمع المدني هي بالموافقة على المشاركة مع أشخاص آخرين والاتحاد في جماعة من أجل راحتهم وأمنهم والعيش بسلام بعضهم مع بعض في استمتاع مطمئن بأملاكهم، وفي أمن من أي شيء آخر خارج نطاق تلك الجماعة. يمكن لأي عدد من الناس أن يقوموا بذلك، لأنه لا يؤثر على حرية الآخرين؛ فهم يبقون كما كانوا في حالة الحرية الطبيعية. عندما يتفق أي عدد من الأشخاص على تكوين جماعة أو حكومة، فإنهم يكونون بذلك قد توحدوا وخلقوا جسماً سياسياً يحق فيه للأغلبية التصرف واتخاذ القرارات دون البقية.

٩٦. لأنه بالنظر إلى قيام أي عدد من الناس بتكوين جماعة بموافقة كل الأفراد في تلك الجماعة، فإنهم بذلك جعلوا من تلك الجماعة جسداً واحداً له سلطة التصرف كجسد واحد، وهذا لا يتم إلا بإرادة الأغلبية وتصميمها. لأنه إذا كان تصرف أي جماعة يتوقف على موافقة كل أفراد هذه الجماعة، وكان من الضروري أن يتحرك جسد الجماعة في اتجاه معيّن؛ فمن الضروري أن يتحرك ذلك

الجسد حيثما أخذته القوة الغالبة فيه، وهذه هي قوة الأغلبية. بعكس ذلك سيكون من المستحيل أن تتصرف تلك الجماعة كجسد واحد أو تبقى جسداً واحداً بموجب موافقة كل فرد فيها عندما أسسوا تلك الجماعة؛ وبالتالي فإن كل فرد في الجماعة ملزمٌ بقبول قرار الأغلبية. ولذلك فنحن نرى بأن الجمعيات التي لها سلطة التصرف بموجب قوانين إيجابية، وفي الحالات التي لا يحدد فيها القانون الإيجابي عدد الأعضاء الذين يستطيعون معاً اتخاذ القرار، فإن قرار الأغلبية يعدّ بمثابة قرار جماعي، ويكون بالطبع، بحكم قانون الطبيعة والمنطق، قراراً للجميع.

عن نهاية المجتمعات السياسية والحكومة

١٢٣. إذا كان الإنسان بحكم الطبيعة على هذه الدرجة من الحرية، كما أسلفنا؛ إذا كان هو السيد المطلق على شخصه وممتلكاته، ومساوياً في ذلك لأفضل الناس ولا يخضع لسلطة أحد، فما الذي يدفعه للتخلي عن حريته؟ لماذا يتخلى عن إمبراطوريته ويُخضع نفسه لهيمنة قوةٍ أخرى وسيطرتها؟ الجواب الواضح على ذلك هو: مع أنه بحكم الطبيعة له تلك الحقوق في الحرية، فإن التمتع بها مسألة غير مؤكدة أبداً وتبقى على الدوام عرضة للتجاوز عليها من جانب الآخرين. لأن الناس كافة، ملوكاً كانوا أو في وضعه، وكل الناس المساوين له لا يراعون في غالبيتهم قواعد المساواة والعدل مراعاة صارمة، وبالتالي فإن استمتاعه بملكيته في هذه الحالة معرض دائماً لخطر شديد وانعدام الطمأنينة، مما يجعله راغباً في التخلي عن هذا الوضع، الذي مع أنه يتيح حرية مطلقة، فإنه مليء بالمخاوف والأخطار المستمرة. لذلك ليس غريباً أن يسعى للبحث خارج نفسه وراغباً في الانضمام إلى مجتمع مع آخرين متّحدين فيما بينهم أو

ينوون الاتحاد ليحافظوا بصورة متبادلة على حياتهم وحرياتهم وأوضاعهم التي يشار إليها عموماً بملكياتهم.

١٢٤. تبعاً ذلك، فإن الهدف الرئيسي للناس عند اتحادهم في كيان يحمي مصالحهم (كومنولث) ووضع أنفسهم تحت سلطة حكومة، هو المحافظة على ملكياتهم. وهذا يتطلب في حالة الطبيعة عدة أمور:

أولاً: ينبغي إيجاد قانون راسخ ومستقر ومعروف للجميع يتم وضعه والموافقة عليه بصورة مشتركة، يحدد مقاييس الخطأ والصواب والأساليب العامة لحسم الخلافات بينهم. لأنه بالرغم من أن قانون الطبيعة بسيط وواضح لكل المخلوقات العاقلة؛ فإن الناس بحكم انحيازهم لمصالحهم، إضافة إلى جهلهم بالحاجة إلى تدبر هذا القانون، لا يميلون لجعله قانوناً يلزمهم بتطبيقه على أوضاعهم الخاصة.

١٢٥. **ثانياً**: في الطبيعة ثمة حاجة لقاضٍ معروف ومتجرد، له سلطةٌ لحسم كل الخلافات وفقاً لقانون مستقر. في تلك الحالة، يكون الجميعُ قضاةً ومنفذين على السواء لقانون الطبيعة، والناسُ بحكم تحيزهم لأنفسهم وبما يعتمل في نفوسهم من عواطف وضغائن ميالون للمبالغة في تنفيذ ذلك القانون وبكل شدة في الحالات التي تخصهم؛ مثلما هم ميالون للإهمال واللامبالاة بحيث يكونون أكثر تراخياً في تنفيذه في الحالات التي تخص غيرهم.

١٢٦. **ثالثاً**: في حال الطبيعة، هناك حاجة إلى سلطةٍ لتأييد الحكومة ودعمها عندما يكون صحيحاً وتنفيذه على الوجه

الصحيح. الذين يقع عليهم ضررٌ نتيجة لأي ظلم نادراً ما يفشلون، إن استطاعوا، في انتزاع حقهم بالقوة. مقاومة كهذه تجعل العقوبة في أحيانٍ كثيرة خطرة، وغالباً مدمرة لمن يقومون بها.

١٢٧. وهكذا فإن البشر، بالرغم من كل الامتيازات التي تتوفر لهم في حالة الطبيعة، يكونون في حالة سيئة، وبالتالي يجدون أنفسهم مدفوعين بسرعة لتكوين مجتمع. من هنا، فإن من النادر أن نجد أي عدد من الناس يمكنهم العيش معاً حسب أحوال الطبيعة لأي مدة من الزمن. المضايقات التي يتعرضون لها في تلك الأحوال، نتيجة للممارسة غير المنتظمة وغير المحددة لسلطة كل شخص في الرد على تعديات الآخرين تجعلهم يلجأون إلى القوانين المستقرة للحكومة وبذلك يسعون للمحافظة على أملاكهم. وهذا ما يجعلهم يتخلون راضين عن سلطتهم الفردية في معاقبة الآخرين وجعل ممارستها مقصورة على أولئك المكلفين من بينهم بتنفيذها، وطبقاً لقواعد أقرها المجتمع، أو المخولين باسمه لهذا الغرض. ومن هنا نشأ الحق الأصلي في تكوين السلطتين التشريعية والتنفيذية إضافة للحكومات والمجتمعات نفسها.

١٣١. لكن، مع أن الرجال عندما يدخلون المجتمع يتخلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التي كانت لهم في الطبيعة ويعطونها للمجتمع للتصرف بها عن طريق السلطة التشريعية حسبما تقتضيه مصلحة المجتمع؛ يكون بنيّة كل منهم أن هذا الأسلوب هو أفضل لهم للمحافظة على حريتهم وأملاكهم؛ (لأنه ليس هناك مخلوق عاقل يقبل بتغيير وضعه إلى الأسوأ)؛ والسلطة التي منحها الرجال للمجتمع أو للسلطة التشريعية لا يمكن افتراض امتدادها خارج المصلحة العامة؛ لكنها ملزمة بتأمين ملكية كل

الناس عن طريق توفير الحماية من المخاطر الثلاثة التي أشرنا إليها أعلاه التي تجعل الطبيعة صعبة وغير آمنة. وهكذا، فإن كل من يتسلم السلطة التشريعية العليا في أي دولة ملزمٌ بأن يحكم وفقاً لقواعد قانونية مستقرة معلنة ومعروفة للجميع، لا بموجب مراسيم مرتجلة؛ ومن جانب قضاة مستقيمين عادلين يحسمون النزاعات بموجب تلك القوانين؛ وعدم استخدام قوة المجتمع كلياً إلا من أجل تطبيق قوانين كهذه، أو استخدامها خارجياً إلا لمنع اعتداء خارجي أو صدّه، وتأمين المجتمع ضد الاعتداء والغزو. على أن لا يكون الهدف من كل ذلك سوى السلام والأمن والمصلحة العامة لجميع الناس.

عن مدى صلاحيات السلطة التشريعية

١٣٤. الهدف الأكبر للرجال من العيش ضمن مجتمع هو الاستمتاع بملكياتهم بأمنٍ وسلام، والوسيلة والأداة الكبرى لتحقيق ذلك هي القوانين التي تؤسسُ في المجتمع؛ والقانون الأول الأساسي والإيجابي لكل الدول هو تأسيس السلطة التشريعية؛ باعتباره القانون الأساسي الطبيعي الأول الذي ستخضع له السلطة التشريعية نفسها، وذلك للمحافظة على المجتمع وعلى كل فرد فيه (بقدر ما يتلاءم ذلك مع المصلحة العامة). هذه السلطة التشريعية ليست هي فقط السلطة العليا في الدولة، بل هي مقدسة وغير قابلةٍ للتبديل من حيث وضعها في المجتمع؛ كما لا يمكن لأيِّ مرسوم صادر عن أي جهةٍ أخرى، مهما كانت صبغتُه، ومهما كانت القوّةُ التي تدعمه، أن تكون له قوة القانون وإلزامه، إذا لم يكن مصادقاً عليه من تلك السلطة التشريعية التي انتخبها وعيّنها الشعب. لأنه دون ذلك فلا يمكن أن يحوي القانون ما هو ضروري بصفة مطلقة لجعله قانوناً،

وهو قبول المجتمع الذي لا سلطة لأحد سواهُ في سن القوانين دون قبوله وبتفويضٍ منه؛ وبالتالي فإن كل طاعةٍ يمكنُ إلزامُ أيّ إنسانٍ بها بأكثر الروابط احتراماً تنتهي عند هذه السلطة الرفيعة وتتوجه وفقاً للقوانين التي تسُنُّها. كذلك لا يمكن لأي تعهداتٍ إزاء أي سلطةٍ أجنبية مهما كانت، أو لأي سلطةٍ محليةٍ فرعية، أن تعفي أي فرد في المجتمع من إطاعة السلطة التشريعية والعمل وفقاً للثقة التي أولتها له، ولا إلزامه بأي طاعةٍ تتناقض مع القوانين المصادق عليها أو تزيد عما تسمح به تلك القوانين؛ حيث من السخف تخيل إمكانية أن يكون الارتباط النهائي لأي إنسان بإطاعة أي سلطةٍ في المجتمع ما لم تكن هي السلطة العليا.

١٣٥. ومع أن السلطة التشريعية، سواء تمثلت في مجلس أو مجلسين، وسواء كانت منعقدة على الدوام أو على فترات فقط، ومع أنها السلطة العليا في كل ولاية؛ إلا أنها،

أولاً، ليست، ولا يمكن أن تكون، تعسفية في ما يتعلق بحياة الناس وأموالهم. ذلك لأن السلطة، التي منحها كل فرد في المجتمع لذلك الشخص أو لتلك الهيئة التشريعية، لا يمكن أن تكون أكثر من سلطة أولئك الأشخاص في حالة الطبيعة قبل أن يدخلوا المجتمع ويتخلوا عن حريتهم الفردية لصالح الجماعة. ولأنه لا يمكن لأي شخص أن يخوّلَ شخصاً آخر سلطةً تتجاوز ما لديه هو نفسه؛ وليس لأي شخصٍ سلطةٌ كيفيةٌ مطلقةٌ على نفسه، أو على أي شخص آخر، لتدمير حياته أو سلبِ شخص آخر حياته أو أملاكه. لقد أصبح من الثابت أن الإنسان لا يمكنه أن يُخضِعَ نفسه للسلطةِ الكيفية لإنسانٍ آخر؛ وحيث إنه ليس لديه في حالة الطبيعة سلطةٌ كيفية على حياة شخص آخر وحريتة وممتلكاته، سوى بقدر ما

يسمح له به قانون الطبيعة للحفاظ على نفسه وعلى بقية الجنس البشري؛ فإن هذا هو ما يمكنه أن يقدمَهُ أو يستطيع التخلي عنه للدولة، ومن خلالها، للسلطة التشريعية، وبالتالي فليس للسلطةِ التشريعية سلطةٌ أكثرَ من ذلك. هذه السلطة هي الحدود القصوى، والتي تتحددُ بما تمليه مصلحةُ المجتمع. إنها سلطةٌ لا هدف آخر لها سوى المحافظة على حياة الناس وحريتهم وأملاكهم، وبالتالي لا يمكن أن يكون لها حقّ في قتل رعاياها أو استعبادهم أو إفقارهم عمداً. الالتزامات التي يفرضها قانون الطبيعة لا تتوقف عند تكوين المجتمع، بل هي تصبح أكثر صرامة في حالات كثيرة، وقد أضافت لها قوانين البشر عقوبات فرضتها لضمان تطبيقها. من هنا، فإن قانون الطبيعة يبقى قاعدة عامة لكل البشر سواء كانوا مُشَرِّعِين أو غير ذلك. والقواعد التي يسنّها المشرعون لتنظيم تصرفات الناس، بما في ذلك تصرفاتهم هم، يجب أن تكون متوائمة مع قانون الطبيعة، أي إرادة الله، التي يعبر عنها هذا القانون، والقانون الأساسي للطبيعة هو المحافظة على الجنس البشري، ولا يمكن لقيودٍ من وضع الإنسان أن تصلُحَ أو تكون مقبولة ضد هذا القانون.

١٣٦. **ثانياً**، لا يحق للسلطة التشريعية، أو أي سلطة عليا، أن تعطي سلطة لنفسها للحكم بموجب مراسيم كيفية مرتجلة، لكنها ملزمة بأن تقيم العدلَ والفصل في حقوق الناس بموجب قوانين معلنة وثابتة، ومن جانب قضاةٍ معروفين ومخوّلين بإصدار القرارات. ولأن قانون الطبيعة غير مكتوب، وبالتالي فهو غير موجود سوى في عقول البشر، فإن الذين يسيئون الاستشهاد به، أو يسيئون تطبيقه، لا يمكن إقناعهم بسهولة بأخطائهم إذا لم يكن هناك قاضٍ مفوضٍ بالحكم. ولذلك فإن قانون الطبيعة لا يفيدُ، كما ينبغي له، في تحديد الحقوق وحماية ملكيات أولئك الذين يعيشون في كنفه،

خصوصاً عندما يعتبرُ كل شخص نفسه قاضياً ومفسراً ومنفذاً لذلك القانون، في ما يتعلق بمصلحته هو. والذي إلى جانبه الحق، وليس لديه في الأحوال العادية سوى قوته كفرد، فليس لديه قوة كافية لحماية نفسه من الأذى أو معاقبة الجناة. تجنباً لهذه المضايقات التي تحدثُ خللاً في الأنظمة التي يستخدمها الناس في إدارة أملاكهم في حالة الطبيعة، فإن الناس يتّحدون ضمن جماعاتٍ تكون لديها القوةُ الجمعية للمجتمع بكامله للمحافظة على أملاكهم والدفاع عنها، ويمكنها وضع قواعد ثابتة ملزمة لها بحيث يعرف كل شخص ما هي حقوقه. لهذه الغاية يتخلى الناس عن كل سلطاتهم الطبيعية للمجتمع الذي يدخلون فيه، والمجتمع بدوره يضع السلطة التشريعية في أيدي الأشخاص الذين يقرر أنهم مؤهلون لها؛ ثقةً من الناس في أنهم سيُحكمون بالتالي، وفقاً لقوانين معلنة. بعكس ذلك، فإن سلامهم واستقرارهم وملكياتهم ستبقى محاطة بعدم اليقين مثلما كانت في حالة الطبيعة.

١٣٧. لا يمكن لكل من السلطة الاستبدادية المطلقة أو الحكم دون قوانين دائمة مستقرة الاتساق مع أهداف المجتمع والحكومة التي لا يمكن للبشر أن يتخلوا عن حرية حالة الطبيعة من أجلها ويلزموا أنفسهم بها، إذا لم يكن ذلك من أجل الحفاظ على حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم، ولكي يستطيعوا، في ظل قواعد ثابتة للحقوق والملكيات تأمين سلامتهم واستقرارهم. لا يمكن الافتراضُ بأنه ينبغي أن تكون لديهم نيةٌ، لو استطاعوا، إعطاء شخصٍ أو أكثر، سلطةً كيفيةً مطلقة على أشخاصهم وممتلكاتهم، ووضع سلطةٍ في يد الحاكم لتنفيذ إرادته المطلقة بصورة كيفيةٍ عليهم. إنَ من شأن هذا أن يصبحوا في وضع أسوأ مما كانوا عليه في حالة الطبيعة عندما كانت لهم الحرية في أن يدافعوا عن حقوقهم ضد اعتداءات

الآخرين، وعندما كانوا ضمن ظروفٍ قوةٍ متكافئة لحماية هذه الحقوق سواء تعرضت لاعتداء شخص واحد أو مجموعة من الأشخاص. عندما يُسْلموا قيادهم لإرادة مُشَرِّعٍ وسلطته الكيفيةِ المطلقة، فإنهم يكونون قد نزعوا أسلحتهم وأعطوه سلاحاً ليجعل منهم فريسةً عندما يشاء.

من يتعرض للسلطة الكيفية لشخصٍ واحد يقود ١٠٠,٠٠٠ فردٍ مستقل: لن يكون هناك من هو مطمئن إلى أن إرادة ذلك الذي يقود عدداً كبيراً كهذا ستكونُ أفضلَ من إرادة رجالٍ آخرين رغم أن قوته تزيد عنهم ١٠٠,٠٠٠ مرة. لذلك فمهما كان الوضع الذي تعيشُه الدولة فإن على السلطةِ الحاكمة أن تحكم بموجب قوانينَ معلنة ومقررة، لا بموجب قراراتٍ ارتجاليةٍ وغير مقررة. لأن بني البشر سيكونون عندئذ في وضع أسوأ بكثير من حالة الطبيعة، إذا سلموا واحداً من عدد قليلٍ من الرجال بالقوة المحملة للكثيرين لإجبارهم على الإذعان بسرور للقرارات الكثيرة وغير المحدودة لأفكاره المفاجئة أو لإرادته غير المقيدة، وغير المعروفة حتى ذلك الوقت، دون أن تكون هناك إجراءات مقررة يمكن بواسطتها توجيه تصرفاته وتبريرها. لأن جميع السلطات الحكومية، لكونها تهدف للمصلحة العامة، ولا ينبغي لها أن تكون كيفية أو خاضعة للأمزجة، يجب أن تمارس عن طريق قوانين مستقرة ومعلنة. وذلك لكي يعرف الناس واجباتهم ويكونوا آمنين ومطمئنين في حدود القانون من جهة، ولكي يبقى الحكامُ ضمن حدود سلطتهم المقررة ولا تغريهم السلطة التي بين أيديهم لاستخدامها لأغراضٍ وبوسائل ما كانوا ليعرفوها أو يملكوها بإرادتهم من جهةٍ أخرى.

١٣٨. **ثالثاً**، لا يحق للسلطة العليا أن تأخذ من أي إنسان أيَّ جزءٍ

من أملاكه دون موافقته. لأن كون المحافظة على الملكيات هو هدف الحكومة، وهو السبب الذي يجعل الناس يدخلون في كيانٍ اجتماعي، فهذا يفترضُ ويشترط بالضرورة أن لدى الناس مُلكيات، وبدونها يجب الافتراض بأنهم قد يفقدون هذه الملكيات عند دخولهم في المجتمع، فيما هدف دخولهم المجتمع كان من أجل المحافظة على ملكياتهم، وهو تفكيرٌ في غاية السخف. الناسُ في المجتمع إذن لهم حقّ في ملكياتهم بموجب القانون ولا حقّ لأي جهة أخرى في أخذ أملاكهم أو جزء منها دون موافقتهم؛ وبدون ذلك لا يعدّون مالكين لأي شيء. لأنني لا أُعتبر مالكاً لشيء إذا كان هناك حق لجهة أخرى لأخذه مني عندما تشاء ودون موافقتي. من هنا، فإن من الخطأ التفكير بأن للسلطة العليا أو التشريعية في أي دولة الحق في أن تفعل ما تشاء وتتصرف بأملاك مواطنيها بصورة كيفية، أو تأخذ منهم أي شيء كما تشاء. لا خشية كبيرة من حدوث ذلك في الحكومات التي تتكون فيها السلطة التشريعية، جزئياً أو كلياً، من مجالس تشريعية متغيرة، يصبح أعضاؤها بعد انتهاء أجلها مواطنين عاديين خاضعين للقوانين العامة في بلدهم على قدم المساواة مع الآخرين. لكن في الحكومات التي تكون فيها السلطة التشريعة مجلساً واحداً دائماً أو مفوضة لشخص واحد، كما في الملَكياتِ المطلقة، فهناك خطر من أنهم سيعتقدون بأن لهم مصلحة مختلفة عن بقية أفراد المجتمع، وسيكون لهم تبعاً لذلك ميل لزيادة ثرواتهم وسلطاتهم عن طريق أخذ ما يناسبهم من الناس. لأنه لا يمكن لأي رجل أن يكون مطمئناً على أملاكه، على الرغم من وجود قوانين جيدة وعادلة بخصوصها، إذا كان لدى الحاكم سلطة أخذ ما يشاء منها واستخدامها والتصرف فيها بالطريقة التي يراها مناسبة.

١٤١. **رابعاً**، لا يحق للسلطة التشريعية تحويل سلطة سن القوانين لأي جهةٍ أخرى. لأن هذه السلطة بحكم أنها مفوضة من الشعب، فإنه لا حق لمن فوّضت إليهم بتحويلها لجهةٍ أخرى. الشعب وحده هو الذي يحق له تحديد مكونات الدولة، عن طريق تشكيل السلطة التشريعية واختيار من ستكون هذه السلطة بين أيديهم. وعندما يقول الشعب «سوف نخضع للقواعد وللحكم بموجب قوانين يضعها رجال كهؤلاء وبصيغٍ كهذه»، فإنه لا يحق لأحد آخر القول بأنه يمكن لأشخاص آخرين وضع قوانين للشعب؛ كما أن الشعب ليس ملزماً بأي قوانين عدا تلك التي وضعها أولئك الرجال الذين انتخبهم الناس وفوّضوا إليهم سنّ قوانين لهم. وحيث إن السلطة التشريعية مستمدة من الشعب بموجب منحةٍ إيجابية طوعية ومؤسسية، فإنها لا يمكن أن تكون سوى ما رمت إليه تلك المنحة الإيجابية، وهي أن تكون فقط سلطةً لسن القوانين، لا لتعيين مُشَرِّعين. ليس للسلطة التشريعية أن تحوّل سلطتها في سن القوانين لأي جهةٍ أخرى.

١٤٢. هذه هي الحدود التي وضعتها الثقةُ الممنوحة من الشعب ووفقاً لقانون الله وقانون الطبيعة بالسلطة التشريعية في كل دولة وفي جميع أشكال الحكومات.

أولاً: يجب أن يَحكموا بموجب قوانين معلنة ومستقرة، لا تتغير حسب أحوالٍ معينة، لكنها تطبق القواعد ذاتها على الغني والفقير، على المحسوب على البلاط الملكي وعلى الفلاح على المحراث في الريف.

ثانياً: لا ينبغي أن تكون هذه القوانين أيضاً مصممة لأي غرضٍ ما عدا المصلحة الأسمى للمجتمع.

ثالثاً: يجب على السلطة التشريعية ألا تزيد الضرائب على أملاك الناس دون قبولٍ منهم، وبتفويضٍ منهم لمثليهم. وهذا ينطبق بشكل خاص فقط على الحكومات التي تكون فيها السلطة التشريعية دائمة، أو على الأقل، عندما لا يكون الشعب قد أعطى حصة في السلطة التشريعية لمثلين يختارهم الشعب نفسه بين فترةٍ وأخرى.

رابعاً: لا يتوجب على السلطة التشريعية كما لا يحق لها أن تحوّل سلطتها في سن القوانين لأي جهة أخرى، ولا تسليمها لأي جهة عدا تلك التي قررها الشعب.

عن الطغيان

١٩٩. كما أن الاغتصاب هو ممارسةُ السلطة على شيءٍ يمتلك الحقّ فيه طرفٌ آخر؛ كذلك هو الطغيانُ ممارسة لسلطةٍ أبعدَ من الحق، وهذا ما لا يمكنُ أن يكون لأحد حق فيه. إنه استخدامٌ للسلطة التي يمتلكها أيُّ شخصٍ؛ لا لمصلحةِ أولئك الخاضعين لتلك السلطة، بل لمنفعته المستقلة الخاصة. الطغيان هو عندما يجعلُ الحاكمُ، أياً كان لقبه، إرادَتَه، وليس القانون، هي القاعدة؛ وعندما لا تكونُ أوامرُه وتصرفاته موجهةً للحفاظ على ممتلكات شعبه بل لتلبية طموحاته وشهواته وانفعالاته الانتقامية وأي انفعالات غير عادية أخرى.

عن حل الحكومات

٢١١. يتعين على من يود التحدث عن حل الحكومات بأي قدر من الوضوح أن يميز في المقام الأول بين حلِّ المجتمع وحلِّ الحكومة.

ما يُكَوِّن المجتمع، ويُخرجُ الناس من حالة الحريةِ الطليقة في الطبيعة لتكوين مجتمعٍ سياسي واحد، هو الاتفاقُ بين كل أولئك الأفراد على الاندماج والتصرف كجسم واحد وبذلك يصبحون منتمين لدولة محددة واحدة. والطريقة المعتادة، وربما الوحيدة، لحل هذا الاتحاد هي التعرضُ لغزوٍ خارجي تنتصر فيه القوةُ الغازية. لأنه في تلك الحالة (ولأن أولئك الناس لم يعد بوسعهم المحافظة على أنفسهم كجسم مستقل كامل) فإن الاتحاد الذي يتبع لذلك الجسم المكون منهم يجب أن يزول بالضرورة، وهكذا يعود كل منهم إلى الحالة التي كان فيها من قبل، مع الحرية في أن يتدبر أمره بنفسه وتأمين سلامته في مجتمعٍ آخر حسبما يراهُ مناسباً له. وعندما يجري تفكك مجتمعٍ ما فمن المؤكد عدم بقاء حكومته، وبالتالي فإن سيوفَ الغزاة المنتصرين غالباً ما تجتثّ الحكومات من جذورها وتمزق المجتمعات إلى قطع متناثرة وبذلك تفصِلُ المجموعة المهزومة أو المبعثرة عن حماية ذلك المجتمع والاعتماد عليه والذي كان ينبغي له أن يقيه من العنف. العالمُ يعرف جيداً وبصورة مؤكدة أن هذه الطريقة في حل الحكومات لا تحتاج إلى أي إيضاح وليس هناك جدليةٌ تحتاج إلى إثبات أنه إذا ما تم حل المجتمع فلا يمكن للحكومة أن تبقى؛ ذلك مستحيلٌ كالقول بأن هيكل بيت سيبقى قائماً بعد أن تكون مواده قد تناثرت وتبددت بفعل زوبعة هوجاء أو تكومت أنقاضاً بفعل هزة أرضية.

٢١٢. إضافة إلى حل الحكومات بسبب تأثير خارجي فإن الحكومات تنحل من الداخل،

أولاً: عند تغيير السلطة التشريعية. حيث إن المجتمع المدني يوفر حالةً من السلام لأفراده الذين توصلوا إلى منع قيام نزاعات بينهم عن

طريق سلطة القضاء التي أنشأوها في دولتهم لإنهاء كل الخلافات التي قد تحدث بينهم، فإن أفراد الدولة يصبحون متّحدين من خلال تلك السلطة التشريعية ومشتركين معاً في جسم حي متماسك واحد. هذه هي الروح التي تعطي الشكل والحياة والوحدة للدولة: هي التي توجد بين الأعضاء العديدين تأثيراً وتعاطفاً وتواصلاً متبادلاً. ولذلك فعندما يتم تعطيلُ أجهزة الدولة أو تفكيكها، يأتي بعد ذلك الموت والفناء. ذلك لأن جوهر المجتمع ووحدته تتكون من وجود إرادةٍ واحدة، والمجلسُ التشريعي عندما أنشأته الأغلبيةُ ذات يوم أعلن والتزم بالمحافظة على هذه الإرادة. تشكيلُ السلطة التشريعية هو أولُ وأهم عملٍ للمجتمع حيث من خلالها تُتخذ التدابير التي تضمن استمرارية اتحادهم تحت توجيهات الأشخاص ومواد القوانين الموضوعة من أشخاصٍ مفوضين أيضاً بموافقةٍ وتكليفٍ من الشعب، والذي بدون موافقته لا يمكن لرجل واحد أو عدد من الرجال فيه أن تكون لهم سلطةُ سَنِّ قوانين ملزمة للباقين. عندما يأخذُ شخص أو أكثر على عاتقهم مهمة سن قوانين دون أن يتم تكليفهم بذلك من قبل الشعب، فإن القوانين التي يضعونها تكون دون تفويض، ولذلك فإن الناس ليسوا ملزمين بإطاعتها؛ وبذلك قد يصبحون مرة أخرى غير خاضعين لسلطة، وقد يكوّنون لأنفسهم سلطةً تشريعية جديدة حسبما يرونه أكثر ملاءمة لهم، ويكون لهم كامل الحرية في مقاومة قوة أولئك الذين يريدون فرض أي شيء عليهم دون تفويضٍ منهم. عندما يُمنع أولئك الذين أعلنوا إرادة الشعب بتفويض من المجتمع من ممارسة هذه الإرادة، وعندما يغتصب آخرون هذا الموقع دون سلطة أو تفويض، يصبح كل فردٍ حراً في التصرف وفقاً لإرادته الخاصة.

٢٢٠. عند حلِّ الحكومة، في هذه الحالات وما شابهها، يصبح

الناس أحراراً في تدبر أمورهم بإنشاء سلطة تشريعية جديدة مختلفةٍ عن الأخرى من حيث اختلاف الأشخاص أو طبيعة التشكيل، أو كليهما، وفقاً لما يجدون أنه أكثر ملاءمة لسلامتهم ولمصالحهم. لأنه لا يمكن أبداً للمجتمع، بسبب غلطةِ جهةٍ أخرى، أن يفقد الحق الأساسي والأصلي له في الحفاظ على نفسه، والذي لا يمكن تحقيقه إلا من جانب سلطة تشريعية مستقرة وتنفيذ عادل وغير متحيز للقوانين التي تسُنُّها. لكن البشر ليسوا بهذه التعاسة بحيث لا يستطيعون استخدام هذا العلاج إلا عندما يصبح الوقت متأخراً للبحث عن علاجٍ آخر. القول للناس بأن بوسعهم تدبر أمرهم عن طريق تنصيب مجلس تشريعي جديد، بعد أن يكون قد تم إلغاء القديم إما عن طريق القمع أو الخداع أو التسليم لقوةٍ أجنبية، هو كالقول لهم بأن يتوقعوا النجاة بعد أن يكون الوقت قد فات والشرُّ استعصى على العلاج. هذا فعلياً لا يزيد على دفعهم نحو العبودية، ثم تولّي أمر حريتهم؛ وعندما يصبحون مقيدين بالسلاسل، إبلاغهم بأن بوسعهم التصرف كرجال أحرار. إذا كان الأمر كذلك فهو استهزاء وليس نجدة لهم؛ ولا يمكن للناس أن يكونوا آمنين من الطغيان إذا لم يكن هناك وسيلة للفرار منه قبل أن يصبحوا رازحين تحت وطأته. ولذلك ليس لهم فقط الحق في التخلص من الطغيان بل الحق في منع حدوثه.

٢٢١. تبعاً لذلك، هناك طريقة أخرى تنحلّ بها سلطة الدولة، وهي عندما تتصرف السلطة أو الحاكم خلافاً لثقة الشعب.

أولاً، تتصرف السلطةُ خلافاً للثقة الممنوحة لها عندما تحاول الاعتداء على ملكيات الرعايا، وأن تجعل نفسها، أو أي جزء آخر من المجتمع في وضع تحكيمٍ أو تصرفٍ حر بحياة الناس وحرياتهم وأملاكهم.

٢٢٢. السبب الذي يجعل الناس يتشكلون في مجتمعات هو الحفاظ على ملكياتهم؛ وسبب اختيار سلطة تشريعية وتفويضها هو سن القوانين ووضع القواعد كوقاية وأسيجة لأملاك كل أفراد المجتمع، ولتحديد نفوذ وهيمنة كل فصيلٍ وفرد في المجتمع. لأنه لما كان لا يمكن أبداً الافتراض بأن إرادة المجتمع تقضي بإعطاء سلطة للمجلس التشريعي لتدمير كل ما يسعى الجميع، بدخولهم إلى المجتمع، لجعله آمناً، والذي من أجله أخضع الناسُ أنفسهم للمشرِّعين الذين انتخبوهم؛ كلما سعى المشرعون لمصادرة أملاك الناس وتدميرها، أو النزول بهم إلى مرتبة العبودية بفرض سلطة كيفية عليهم، فإنهم يضعون أنفسهم في حالة حرب مع الناس، الذين يصبحون عندئذٍ في حلٍّ من أي طاعة أخرى لهم، ويُترك الناس للملاذ العام، الذي وفره الله لجميع الناس، ضد القوة والعنف. لذلك، ففي أي وقت ينتهك فيه المشرعون هذه القاعدة الأساسية للمجتمع؛ ويسعون، عن طريق الطموح أو الخوف أو الحماقة أو الفساد، لإعطاء أنفسهم أو أي جهة أخرى سلطة مطلقة على حياة الناس وحرياتهم وأملاكهم، فإنهم بهذا الانتهاك للثقة يكونون قد فقدوا السلطة التي وضعها الناس بين أيديهم، وللناس الحق في استئناف التمتع بحريتهم الأصلية وأن يوفروا لأنفسهم السلامة والأمن اللذين هما هدف دخولهم في المجتمع عن طريق إنشاء مجلس تشريعي جديد (وفقاً لإرادتهم وكما يرونه مناسباً لهم).

٢٢٣. قد يقال في الرد على هذا الكلام إنه لما كان الناس عموماً يتصفون بالجهل وحمل مشاعر السخط دائماً، فإن إخضاع أسس الحكومة لآراء الناس المضطربة ومزاجهم غير المؤكد، يعني جعلها معرضة لخطرٍ معيّن؛ ولا يمكن لحكومةٍ أن تكون قادرة على البقاء

لمدة طويلة إذا كان بوسع الناس انتخاب مجلس تشريعي جديد كلما اتخذوا موقفاً مضاداً من المجلس القائم. أجيب على هذا بالقول: العكس تماماً هو الصحيح. الناس لا يتخلّون بهذه السهولة عن أوضاعهم كما قد يبدو للبعض. إن من الصعب إقناعهم بالعمل على تصحيح الأخطاء المعترف بها في الإطار الذي تعودوا عليه. وإذا وجدت أخطاء أصلية أو أخطاء عارضة حصلت بمرور الزمن أو بسبب الفساد؛ فليس من السهولة تغييرها، حتى عندما يرى العالم كله أن هناك فرصة لذلك. البطء والنفور لدى الناس من التخلي عن تقاليدهم القديمة قد جعلانا، رغم الثورات العديدة التي شهدتها هذه المملكة في هذا العصر وفي عصور سابقة، نتمسك، أو، بعد فاصلٍ من المحاولات الفاشلة، نعودُ مرة أخرى إلى دولتنا القديمة من ملكٍ ولوردات ومجلس عموم. وأيٌّ استفزازات أدت إلى نزع التاج عن رؤوس أمرائنا، فإنها لم تصل بالناس إلى درجة وضعه في سُلالةٍ أخرى.

٢٢٩. نهاية الحكومة خيرٌ للبشرية. وما الأفضل للبشر: أن يكون الناس دائماً عرضة لإرادة طغيان لا تخضع لأي قيود، أو أن يواجه الحكام أحياناً معارضة الناس عندما يفرطون في استخدام سلطاتهم ويوظفونها للدمار لا للحفاظ على ممتلكات الناس؟.

٢٣٢. كل من يستخدم القوة بدون أن يكون له حق بذلك، كما يفعل كل الناس في المجتمع، دون سند قانوني، يضع نفسه في حالة حرب مع أولئك الذين يستخدم القوة ضدهم، وفي حالة كهذه تصبح جميع الارتباطات لاغية، وجميع الحقوق مجمدة، ويصبح لكل شخص الحق في الدفاع عن نفسه ومقاومة المعتدي.

٢٤٠. هنا قد يبرز السؤال المعتاد، من سيكون الحَكَم في ما إذا كان الأمير أو المجلس التشريعي يتصرفون بطريقة مناقضة لثقة الناس؟ فقد يعمدُ أشخاص مغرضون أو حزبيون إلى نشر شائعات كهذه بين الناس، بينما يكون الأمير مستخدماً للصلاحيات المخولة له فقط. جوابي على ذلك هو أن الناس سيكونون هم الحَكَم؛ إذ من سيكونُ الحكم في ما إذا كان من عهدَ إليه بمصالحِهِ وأنابَهُ مفوضاً عنه يُحسن التصرف وحسب الثقة التي وضعت فيه، إلا من اختاره وأنابه والذي، بما أنه أنابَ وفوضَ ذلك الشخص، لا تزالُ لديه سلطةُ عزله عندما يفشل في أن يكون عند مستوى الثقة التي وُضعت فيه. إذا كان هذا معقولاً في حالات معينة في تعاملات الناس العاديين، فلماذا لا يكون كذلك في لحظة فاصلة كبرى؛ عندما تكون مصالح ملايين الناس معرضة للخطر، وعندما يكون الشر أكبر إذا لم يُصر إلى ردعه، والعلاج أكثر صعوبة وندرة وخطورة؟

٢٤١. أكثر من ذلك، فهذا السؤال (من سيكون الحَكَم؟) لا يمكن أن يعني أنه ليس هناك حكم على الإطلاق. فإذا لم تكن هناك مرجعية قضائية على الأرض لحسم النزاعات بين الناس، فإن الله في السماء هو الحكم. هو حقاً القاضي العادل. لكن كل إنسان يحكم بنفسه، في هذه الحالة كما في كل الحالات الأخرى، ما إذا كان شخصٌ آخر قد وضع نفسه في حالة حربٍ معه، وما إذا كان عليه الاحتكام إلى القاضي الأعلى، كما فعل يافث بن نوح.

٢٤٢. إذا نشأ نزاع بين أميرٍ وبعض الناس حول قضية لم يتطرق إليها القضاء أو كانت محاطة بالشكوك، وكان النزاع على درجة كبيرة من الخطورة، فأعتقد أن الحكم الصحيح في هذه الحالة ينبغي أن يكون الشعب بعمومه. لأنه عندما يكون الأمير قد حظي بثقة

الشعب وأخذ يتصرف بموجب هذه الثقة طبقاً للقانون الساري المفعول؛ فإذا وجد بعض الناس أنهم يتعرضون للظلم واعتقدوا أن الأمير يتصرف بطريقة مخالفة للثقة التي وضعت فيه أو متجاوزاً لحدودها، فمن هو الحكم الأفضل غير الشعب (الذي وضع الثقة فيه أساساً) لتحديد الصلاحيات التي أعطيت له بموجب تلك الثقة؟ لكن إذا كان الأمير، أو من كان في الحكم، يرفض تلك الطريقة في الحكم، فإن الاستئناف عندئذ لا يكون إلا للسماء. القوة بين طرفين، لا يعرفان مرجعاً أعلى لهما على الأرض، أو القوة التي لا تسمح بالاحتكام إلى قاضٍ على الأرض، إنما هي حالة حرب، والاحتكام موجود في السماء فقط، وعلى المتضرر في تلك الحالة أن يقرر بنفسه متى سيكون من المناسب استخدام هذا الاحتكام، والتصرف وفقاً لذلك.

٢٤٣. في الخلاصة، أقول بأن السلطة التي أعطاها كل فرد للمجتمع، عند دخوله فيه، لا يمكن أبداً أن تعود للفرد مرة أخرى ما دام المجتمع قائماً، لكنها ستبقى دائماً بيد المجتمع؛ لأنه بدون ذلك لا يمكن أن يكون هناك مجتمع، ولا دولة، لأن هذا يناقض الاتفاق الأصلي. وهكذا أيضاً عندما يضع المجتمع السلطة التشريعية في أيدي مجموعة من الرجال مع استمرار هذه السلطة لهم ولمن يأتي بعدهم، مع توجيه وتفويض منهم لتهيئة سبل وصول هيئات تشريعية كهذه خلفاً لهم، فإن السلطة التشريعية لا يمكن أن تعود للشعب طيلة بقاء الحكومة، لأنهم بتأسيسهم لسلطة تشريعية مع سلطة استمرارها إلى الأبد، فإنهم يكونون قد تخلوا عن سلطتهم السياسية للسلطة التشريعية، ولا يمكنهم استئنافها.

لكن إذا كانوا قد وضعوا حدوداً لمدة سلطتهم التشريعية، وجعل

هذه السلطة العليا، في أي شخص أو أي جمعية، بصفة مؤقتة فقط، أو إذا أُلغيت هذه السلطة بسبب سوء الإدارة القائمة عليها، فإن هذه السلطة تعود للشعب حال إلغائها أو حال انتهاء المدة المقررة لها، ويصبح للناس عندها الحق في التصرف كسلطة عليا ومواصلة التشريع بأنفسهم، أو إنشاء شكل جديد منها، أو استخدام الشكل القديم لانتخاب مجموعة جديدة من الأعضاء حسبما يرونه مناسباً.

ديفيد هيوم

العدل والمُلكية

كان ديفيد هيوم أحد الشخصيات الرئيسية في حركة التنوير الاسكتلندية التي أسهمت بفاعلية في تطوير مفهوم النظام العفوي. وهو في الجزء الثالث من كتابه (بحث في الطبيعة الإنسانية) يتعرض بالدراسة لأصل العدل وطبيعته، فيؤكد أن قواعد العدل لا تنتج من حسابات عقلانية بل هي نتيجة لتصرفات فردية عديدة مدفوعة إلى حد كبير بمصلحة ذاتية ومؤدية إلى نشوء قواعد عامة. وهو يطرح ثلاث حالات للعالم تؤدي إلى نشوء حاجة لوضع قواعد للعدل وحقوق الملكية: سعي الناس لتحسين أحوالهم المعيشية؛ حب الخير للآخرين ولكن ليس بدون حدود؛ وكون الطبيعة لا توفر سوى «موارد قليلة» لتلبية احتياجات الناس. لذلك نحن بحاجة لنظامٍ من القواعد، خصوصاً في ما يتعلق باكتساب

الملكية واستخدامها ونقلها، لكي نتمكن من إنجاز مصالحنا والتعاون مع الآخرين. ويبيّن هيوم أن النقود واللغة تطورتا أيضاً بصورة عفوية لا من خلال دراسة واعية.

ليس هناك بين سائر الحيوانات على هذه الأرض من يبدو للوهلة الأولى أن الطبيعة قد قست عليه بشدة أكثر من الإنسان من حيث حاجاته وضروراته التي لا حصر لها والموارد القليلة التي وفرتها له لتلبية هذه الاحتياجات. بالنسبة للمخلوقات الأخرى، تعوض هاتان الناحيتان بالذات بعضهما بعضاً. فإذا أخذنا الأسد بصفته حيواناً مفترساً وشرِهاً، فسنكتشف بسهولة أنه شديد التَطلُّب؛ لكن إذا نظرنا إلى تكوينه، وطباعه، ورشاقته، وشجاعته، وعضلاته، وقوته، فسنجد أن لديه من الميزات ما يوازن احتياجاته. الشاة والثور محرومان من كل هذه الميزات؛ لكن شهيتهما معتدلة وطعامهما متيسر بسهولة. في الإنسان وحده تجتمع هذه الحالة غير الطبيعية من العجز والحاجة بوضوح. ليس ما يدفعُه للبحث والتعامل هو فقط ضرورة الحصول على الطعام اللازم لاستمرار بقائه، أو على الأقل يتطلب منه بذلك جهده، بل يتعين عليه أن يمتلك لباساً ومسكناً لوقايته من تقلبات الطقس؛ مع أنه هو وحده ليس لديه سلاحٌ ولا قوة، ولا قدرات طبيعية أخرى يواجه بها أدنى تلك الاحتياجات العديدة. يمكنه فقط ضمن مجتمع أن يعوض ما لديه من نقص، وأن يرفع نفسه إلى درجة المساواة مع بني جنسه من البشر، بل ويحقق تفوقاً عليهم. في المجتمع يعوض عن كل نواحي العجز لديه؛ ومع أن احتياجاته عند ذاك تتضاعف في كل لحظة، إلا أن قدراته تزداد أيضاً وتجعله أكثر طمأنينة وسعادة مما يمكن أن يصبح في أي

يوم من الأيام في ظروف وحشيته وانعزاله. عندما يبذل كل شخص جهده بمفرده ومن أجل نفسه فقط، فإن قوته أصغر من أن تُنتج عملاً ذا شأن؛ ذلك أن جُهده يوظف لإنتاج احتياجات مختلفة فلا يوفق في إتقان عمل واحد بالذات؛ وحيث إن قوته وقدرته على الإنجاز ليستا دائماً متساويتين، فإن قصور أي منهما يقترن دائماً بضرر وتعاسة مؤكدة. المجتمع يوفر علاجاً لهذه العقبات الثلاث. فعن طريق توحيد الجهود تزداد قوتنا؛ وعن طريق تقسيم العمل تزداد قدراتنا؛ وعن طريق التعاون المتبادل نصبح أقل عرضة للمصادفات والحوادث. وبالتالي فإنه بازدياد القوة والقدرة والأمن يصبح المجتمع أكثر فائدة.

لكن يجب الاعتراف بأنه مهما اقتضت أحوال الطبيعة البشرية ضرورة الاندماج الاجتماعي، ومهما بدا أن أحاسيس الشهوة والعواطف الطبيعية تجعل اندماجاً كهذا حتمياً؛ فإن هناك عوامل أخرى في فطرتنا الطبيعية، وفي ظروفنا الخارجية تعيق هذا الاندماج بل ومناقضة له. من بين عوامل فطرتنا الطبيعية يمكننا اعتبار الأنانية أكثرها بروزاً. إني أدرك، بصورة عامة، أن البحث في هذه الصفة قد تَوسّع أكثر مما ينبغي؛ وأن الأوصاف التي يولع فلاسفةٌ معنيون بتكوينها عن الجنس البشري منتشرة في الطبيعة مثل قصص الوحوش التي تزخر بها الخرافات والأساطير. إني أبعد ما أكون عن التفكير بأن البشر ليست لديهم أحاسيس تتعدى أنفسهم، وفي رأيي، أنه مع أن من النادر أن تجد أحداً يحب شخصاً آخر أكثر من نفسه؛ فإن من النادر أيضاً أن تجد أحداً لا تزيد كل أنواع العواطف لديه، مجتمعه في الوقت نفسه، في وزنها عن وزن أنانيته. لنستشهد بمثال شائع: ألا ترى أنه في الوقت الذي يتولى فيه رب الأسرة بصورة عامة الإنفاق على أسرته، ومع ذلك فهناك قليلون لا يخصصون

الجزء الأكبر من ثرواتهم لإسعاد زوجاتهم وتعليم أبنائهم، ويحتفظون بالجزء الأصغر لاستخدامهم ومتعهم الخاصة. هذا ما قد نلاحظه لدى أولئك الذين لديهم علاقات محبة بينهم؛ ويمكننا الافتراض أن هذه الحالة ستنطبق على آخرين إذا وُضِعوا في الظروف نفسها.

لكن، مع أنه يجب أن يعزى الفضل في هذا الكرم للطبيعة البشرية، فإن من الممكن لنا أن نلاحظ في الوقت نفسه أنه بدلاً من أن تؤهِّل عاطفةٌ نبيلةٌ كهذه الناس لمجتمعات أوسع، فإنها تكاد تكون مناقضة لذلك بقدر الأنانية. فحيث إن كل إنسان يحب نفسه أكثر من أي إنسان آخر، وهو في محبته للآخرين يحتفظ بالجزء الأكبر لأقاربه ومعارفه، فإن من شأن ذلك بالضرورة إيجاد تناقضٍ في العواطف، وبالتالي تناقضٍ في التصرفات التي لا بد أن تشكّل خطراً على الاتحاد الاجتماعي الجديد.

بيد أنه تجدر الملاحظة بأن هذا التناقض في العواطف يمكن أن يكون ضئيل الخطورة إذا لم يقترن خاصةٍ بظروفنا الخارجية ويوفر لها فرصةً لتأكيد نفسها. نحن نمتلك ثلاثة أصناف مختلفة من الأشياء؛ الطمأنينة الداخلية في عقولنا؛ والمزايا الخارجية لأجسادنا؛ والاستمتاع بالممتلكات التي اكتسبناها بجهدنا وحسن حظنا. نحن آمنون تماماً في الاستمتاع بالخاصية الأولى، والثانية قد تُغتصب منا لكنها غير ذات فائدة لمن يحرمنا منها. أما الأخيرة فإنها معرضةٌ لعنف الآخرين ويمكن نقلها دون خسارة أو تغيير، وفي الوقت نفسه ليس هناك كميةٌ كافية منها لتلبية احتياجات الجميع ورغباتهم. ولما كان تحسين هذه الأشياء هو الفائدة الرئيسية للمجتمع، فإن الإعاقة الرئيسية هي عدم استقرار امتلاكها إضافة إلى ندرتها.

لقد سبق لي أن أشرت إلى أن العدل ينشأ من الأعراف الإنسانية؛ وأن هذه الأعراف يُقصد منها أن تكون علاجاً لبعض المضايقات التي تنشأ عن التقاء صفات معينة في العقل البشري مع حالة الأشياء الخارجية. صفات العقل هي الأنانية والكرم المحدود، وحالة الأشياء الخارجية هي سهولة التغير إضافة إلى ندرتها بالمقارنة مع احتياجات الناس ورغباتهم.

لذلك فإني أطرح رأياً هنا يمكن اعتباره مؤكداً وهو **أن العدالة تنشأ في الأصل فقط من أنانية البشر وكرمهم المحدود إضافةً إلى ندرة الموارد التي هيأتها الطبيعة لتلبية احتياجاتهم**. إذا عدنا بنظرنا قليلاً إلى الوراء، نجد أن هذا الرأي يضفي قوة إضافية على بعض تلك الملاحظات التي أبديناها حول هذا الموضوع.

أولاً، يمكننا أن نستخلص منه أن تقدير المصلحة العامة أو شغفاً قوياً بعمل الخير ليسا دافعنا الأساسي لمراعاة قواعد العدالة؛ لأن من المسلّم به أنه لو أن البشر كانوا مفطورين على عمل خيرٍ كهذا، فما كان لأحدٍ قط أن يحلم بتلك القواعد.

ثانياً، يمكننا أن نستخلص من المبدأ نفسه أن الإحساس بالعدل لا يستند إلى العقل أو إلى اكتشاف علاقاتٍ أو ترابطٍ معين في الأفكار كانت منذ الأزل ولا تزال ثابتة وملزمة بصورة عامة. إذ حيث المعترف به بأن تغييراً كذلك الذي أشرنا إليه أعلاه في طبيعة الجنس البشري وظروفه سيكون من شأنه إحداث تغيير تام في واجباتنا والتزاماتنا، فمن الضروري، من أجل النظام العام، أن يكون الإحساسُ بالفضيلةِ مستمداً من العقل لإظهار التغيير الذي لا بد أن ينشأ عن ذلك في العلاقات والأفكار. لكن من الواضح أن السبب

الوحيد في أن الكرم المفرط للإنسان والوفرة التامة في كل شيء يدمران فكرة العدالة ذاتها، هو أنهما يجعلان العدالة عديمة الفائدة؛ وأن النزعة المقيدة للخير لدى الإنسان، واحتياجاته الملحة، من جهة أخرى، يُعليان من شأن تلك الفضيلة، فقط عن طريق جعلها ضرورية من أجل المصلحة العامة، التي تجعلنا نؤسس قواعد العدالة؛ ولا يمكن أن يكون هناك ما هو أكثر يقيناً من أن المسألة التي تجعلنا معنيين بالعدالة لا علاقة لها بالأفكار، بل في انطباعاتنا ومشاعرنا، والتي بدونها يصبحُ كل شيء في الطبيعة دون أهمية لنا، ولا يمكنه أن يؤثر علينا بأي صورة. حسُّ العدالة، إذن، لا يكمن في أفكارنا بل في انطباعاتنا.

ثالثاً، يمكننا أكثر من ذلك، تأكيد الرأي السابق وهو **أن تلك الانطباعات التي تُنشئ هذا الإحساسَ بالعدل، ليست طبيعيةً في عقل الإنسان، بل تنشأ من عاداتٍ مبتكرة وبشرية.** لأنه بالنظر إلى أن أي تغيير كبير في الطباع أو الظروف يدمر العدالة والظلم على حد سواء؛ ونظراً لأن تغييراً كهذا لا يؤثر إلا عن طريق تغيير مصالحنا والمصالح العامة؛ فإن ما يترتب على ذلك هو أن التأسيس الأول لقواعد العدالة يعتمد على هذه المصالح المختلفة. لكن لو كان الناس قد سعوا للمصلحة العامة بصورة طبيعية، وبرغبة صادقة، فما كان لهم أن يحلموا بكبح جماح بعضهم بعضاً بتأثير هذه القواعد؛ ولو كانوا قد سعوا لمصلحتهم الخاصة دون أي احتياجاتٍ وقائية، لكان قد ترتب على ذلك انغماسهم في كل أنواع الظلم والعنف. لذلك، فإن هذه القواعد مصطنعة وتسعى لتحقيق أهدافها بصورة منحرفة وغير مباشرة؛ كما أن المصلحة، التي تنشأ عنها هذه القواعد، ليست من النوع الذي يمكن السعي لتحقيقه انطلاقاً من المشاعر الطبيعية وغير المصطنعة للإنسان.

لجعل ذلك أكثر وضوحاً، فلنعتبر أنه رغم أن قواعد العدالة تقوم فقط على المصلحة، فإن علاقتها بالمصلحة تكون منفردة إلى حد ما ومختلفةً عما يمكن ملاحظته في حالاتٍ أخرى. كثيراً ما تكون دعوى قضائية منفردة مناقضة للمصلحة العامة؛ ولو كان لهذه الدعوى أن تبقى وحدها دون أن تتبعها قضايا أخرى، فربما كانت تشكل، بحد ذاتها، إجحافاً كبيراً بحق المجتمع. عندما يعيد رجلٌ فاضل محب للخير ثروةً كبيرة إلى بخيلٍ أو متعصب مثيرٍ للفتن، فإنه يكون قد تصرف بعدل ويستحق الثناء، لكن المصلحة العامة ستعاني معاناةً حقيقية. وليس كلُّ فعل عدالةٍ منفرد هو أيضاً، وبحد ذاته، أكثر تحقيقاً للمصلحة الخاصة منه للمصلحة العامة؛ ومن السهل تصور كيفية إفقار شخص لنفسه بلفتة كريمة من الأمانة، ولديه ما يجعله يتمنى لو تم للحظة واحدة تعليقُ قوانين العدالة المتعلقة بتلك القضية بالذات في الكون كله. لكن مهما كانت دعاوى العدالة الفردية مناقضةً للمصلحة العامة أو الخاصة، فمن المؤكد أن مجمل الخطة أو النظام وسيلةٌ مفيدة، بل هو ضرورةٌ مطلقة، لدعم المجتمع ومصلحة كل فردٍ على حد سواء. من المستحيل فصل النافع عن الضار. المُلكية يجب أن تكون مستقرةً ومُثَبتةً وفقاً لقواعد عامة. ورغم أن المصلحة العامة قد تعاني في حالةٍ ما، فإن هذا الضرر المؤقت سيتم التعويض عنه عن طريق التواصل المطرد لتطبيق القواعد، وما ترسيه هذه القواعد من سلام ونظام في المجتمع. بل إن كل شخص بمفرده سيجد نفسه كاسباً عند موازنة الحسابات؛ لأنه إذا لم تكن هناك عدالة فإن المجتمع سيتفكك، ويسقط الناس جميعاً في تلك الحالة الوحشية والمنعزلة والتي هي أسوأ، بدون حدود، من أسوأ الأوضاع التي يمكن افتراضها في المجتمع. لذلك فعندما يصبح لدى الناس خبرة كافية

للاحظة أنه مهما تكن نتيجة دعوى قضائيةٍ منفردة، ومن جانب شخصٍ واحد، فإن النظام الإجمالي للدعاوى التي يرفعها المجتمع كله، هو ذو فائدةٍ لا حد لها للجميع، ولكل فرد؛ ولا يمضي وقت طويل قبل أن تترسخ أُسس العدالة والملكية. كلُّ فرد في المجتمع حساسٌ لهذه المصلحة. كل فردٍ يعبر عن هذا الإحساس لزملائه إلى جانب قراره بأن يوفق ممارساته طبقاً لها، شريطة أن يفعل الآخرون الشيء نفسه. ليس هناك بعد ذلك ما يقتضي حفز أي منهم على ممارسة إجراءات العدالة، إذا توفرت له الفرصة. هذا يصبح مثالاً للآخرين. وهكذا تؤسس العدالة نفسها بنوع من العُرفِ أو الاتفاق؛ أي بدافع من المصلحة، يفترض أن الجميع يحسون به، وحيث تُطبق إجراءات كل دعوى بنفس النظام المتوقع تطبيقه على أي دعاوى أخرى. إذا لم تكن هناك قناعة كهذه، فليس هناك من أحدٍ قد يحلم أن هناك فضيلة اسمها العدالة، أو يكون لديه حافز لمواءمة أوضاعه معها. لو أخذنا أي دعوى منفردة، فقد يكون إحقاقُ العدل ضاراً لي من جميع النواحي؛ وليس هناك ما يحفزني على الإيمان بهذه الفضيلة إلا الافتراض بأن الآخرين سيحذون حذوي؛ لأن هذه التوليفة فقط هي التي تجعل العدالة مفيدة، أو توفر لي أي حافز للالتزام بقواعدها.

مهما كانت فائدةُ استقرار الملكية، أو حتى ضرورتها، للمجتمع البشري، فإنها تترافق مع كثير من العقبات. يجب ألا تُؤخذ اعتبارات الملاءمة أو التوافق أبداً في الحسبان، عند توزيع ملكيات البشر؛ بل يجب علينا أن نلزم أنفسنا بالخضوع لقواعد؛ لأنها تكونُ أكثر عموميةً في تطبيقها، وأكثرَ بُعداً عن الشك وعدم اليقين. يندرج ضمن هذا النوع **الملكية الحالية** عند تأسيس المجتمع أول مرة؛ وبعد ذلك **عند الإشغال**، وحق **التقادم**، **والتوسع**، **والوراثة**.

وحيث إن هذه الحالات تعتمد إلى حد كبير على المصادفات، فإنه يتبين في حالات كثيرة أنها مناقضة لاحتياجات الناس ورغباتهم؛ ولا بد من أن يكون هناك غالباً عدم تواؤم بين الأشخاص والملكيات. هذه عقبةٌ كبرى تحتاج إلى حل. إذاً أردنا تطبيق حل مباشر، وسمحنا لكل إنسان بحيازة ما يرى أنه ملائم له، فسيكون ذلك دماراً للمجتمع؛ ولذلك فإن قواعد العدالة تسعى لحل وسط بين ملكية ثابتة وبين هذه المواءمة المتغيرة وغير المؤكدة. لكن ليس هناك من وسيلة أفضل من تلك الوسيلة الواضحة، وهي أن الامتلاك والملكية ينبغي أن تكونا مستقرتين دائماً، إلا عندما يوافق المالك على إعطائها لشخص آخر. لا يمكن أن تكون هناك عواقب سيئة لهذه القاعدة من حيث التسبب في وقوع حروب ونزاعات؛ لأن موافقة المالك، وهو وحده المعني بذلك، تؤخذ في الحسبان في تحويل الملكية، وقد تفيد كثيراً في تعديل ملكيات الناس. المناطق المختلفة في العالم تنتج سلعاً مختلفة؛ وليس ذلك فقط، بل إن الرجال المختلفين مهيأون بالطبيعة لأعمال مختلفة وقادرون على الإبداع في ما هم مهيأون له عندما يلزمون أنفسهم بالتخصص فيه. كلُّ ذلك يقتضي تعاملاً متبادلاً وممارسات تجارية، ولهذا السبب فإن نقل الملكية بالموافقة قاعدة تقوم على أساس في الطبيعة، وعلى الأساس نفسه يقوم ثبات الملكية في حالة عدم موافقةٍ كهذه.

تحدثنا حتى الآن عن القوانين الأساسية الثلاثة للطبيعة، **ثبات الملكية، ونقلها بالموافقة، والوفاء بالعهود**. إن سلام الجنس البشري وأمنه يعتمدان كلياً على الالتزام الصارم بهذه القوانين الثلاثة؛ كما أنه لا يمكن إقامة تعامل جيد بين الناس إذا أُهملت هذه القوانين. المجتمع ضروري بصورة مطلقة لحياة بني البشر ورفاههم، وهذه القوانين ضروريةٌ لدعم المجتمع.

توماس جيفرسون

إعلان الاستقلال

لعل أبلغ قطعة في تاريخ الأدب الليبرالي وأعمقها أثراً هي وثيقةُ إعلان الاستقلال التي كتبها توماس جيفرسون (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦) وصادق عليها الكونغرس في ٢ تموز (يوليو) ١٧٧٦ وتم إعلانها رسمياً في ٤ تموز (يوليو) من ذلك العام. الفقرة الثانية في تلك القطعة هي الجزء الفلسفي الرئيسي فيها، وهي تلخص بإيجاز نظريات جون لوك في الحقوق الفردية والحكومة: بأن للناس حقوقاً طبيعية، وأن الغرض من الحكومة هو حماية تلك الحقوق، وأنه إذا تجاوزت الحكومةُ الغرض المقصود منها فإن للناس الحق في «تغييرها أو عزلها». أحد المعالم الرئيسية لأطروحة جيفرسون هو إصراره على الحقوق غير القابلة للتصرف. هذه الحقوق لا يمكن نقلها أو

تحويلها. ليس لنا أن «نوافق» على تحويل كل حقوقنا للحاكم؛ وبذلك ينفذ جيفرسون إلى جذر الحكومة المطلقة أو الاستبدادية. ويمكن ملاحظة صدى عبارات لوك في الإعلان، رغم أن جيفرسون قال بأنه «لم يستعن بكتابٍ ولا بأي منشورات عند كتابته». أهم تغيير أحدثه الكونغرس في مسودة جيفرسون، هو حذف إدانته الانفعالية لجورج الثالث بشأن تجارة العبيد، وقد تم حذف التهم المحددة لسياسة جورج الثالث في هذه القطعة المختارة.

عندما أصبح من الضروري لشعبٍ واحد، في سياق تطور الأحداث في مسيرة البشر، أن يتحلل من القيود التي ربطته بشعبٍ آخر، وأن يتخذ بين قوى العالم، موقعه المستقلَّ والمتكافئ، الذي أهّلته له قوانينُ الطبيعةِ وطبيعةُ الله، فإن دواعي اللياقةِ في احترام آراء الجنس البشري تقتضي أن يعلن هذا الشعب الأسباب التي دفعته للانفصال.

نحن نعتقد بأن هذه الحقائق بديهية، وهي أن الناس خُلقوا متساوين، وأنهم مُكرَّمون من الخالق بحقوقٍ معينة غير قابلةٍ للتصرف، وأن من بين هذه الحقوق، الحياة، والحرية، والسعي لتحقيق السعادة. وأنه لحماية هذه الحقوق، تؤسس الحكومات بين الشعوب، مستمدة سلطاتها من قبول المحكومين ـ وأنه عندما يصبح أيُّ شكل من أشكال هذه الحكوماتِ مدمراً لهذه الأهداف، فإن من حق الشعب تغيير هذه الحكومة أو عزلها، وتعيين حكومة جديدة تقوم أسسها على مبادئ، وتنظم سلطاتها بشكلٍ يبدو

للشعب أكثر احتمالاً لتوفير سلامة الناس وسعادتهم. إن من مقتضيات الحكمة حقاً عدم تغيير الحكومات المستقرة منذ وقت طويل لأسبابٍ بسيطة وعابرة؛ وتبعاً لذلك فإن كل التجارب قد أثبتت أن البشر مطبوعون على المعاناة، ما دام الضرر قابلاً للتحمل، أكثر من تصحيح أوضاعهم عن طريق تغيير الأساليب التي تعودوا عليها. بيد أنه عندما يثبت من سلسلة من المساوئ والاغتصابات الموجهة دائماً للهدف نفسه أن هناك خطة مصممة للنزول بهم إلى مهاوي الاستبداد المطلق، فإن من حقهم، ومن واجبهم، إسقاط حكومةٍ كهذه، وتأمين حرس جديد لأمن مستقبلهم.

لقد تحملت هذه المستعمرات صابرةً مثل تلك المعاناة، وأصبحت هناك الآن مثل هذه الضرورة التي توجب عليهم تغيير الأنظمة السابقة. إن تاريخ الملك الحالي لبريطانيا هو تاريخ من الاعتداءات والاغتصاب المتكرر للسلطات، وكلها تستهدف مباشرة فرض استبداد مطلق على هذه الولايات. لإثبات ذلك، لنطرح الحقائق أمامَ عالمٍ محايد.

لقد التمسنا في كل مرحلة من هذه المظالم بأشد العبارات تواضعاً تصحيح ما يقع من أخطاء. وقد كان الرد المتكرر على توسلاتنا هو فقط تكرار الظلم. ولذلك، فإن حاكماً تتصف شخصيته بالطغيان في كل تصرف يقوم به، لا يصلح أن يكون حاكماً لشعب من الأحرار.

كذلك لم نقصر في إبداء اهتمامنا بإخوتنا البريطانيين. لقد حذرناهم بين حين وآخر من محاولات حكوماتهم لنشر سلطتها القضائية التي لا مبرر لها علينا. وقد ذكّرناهم بظروف هجرتنا واستقرارنا هنا.

وقد توسلنا لعدالتهم وشهامتهم الأصيلة، وناشدناهم باسم روابط أرومتنا المشتركة استنكار هذا الطغيان الذي سيؤدي حتماً للتأثير على اتصالاتنا وتعاملاتنا. هم أيضاً لم يصغوا لصوت العدالة ورابطة الدم. ولذلك يجب علينا أن ننزل عند مقتضيات الضرورة بإعلان انفصالنا، واعتبارهم، كما نعتبر بقية الجنس البشري، أعداء في الحرب، أصدقاء في السلم.

لذلك، فإننا ممثلي الولايات المتحدة الأميركية، المجتمعين في الكونغرس العام، ونحن نُشهدُ القاضي الأعظم للدنيا، على صدق نوايانا، نعلن رسمياً، باسم الناس الأخيار في هذه المستعمرات وبسلطتهم، أن هذه المستعمرات، المتحدة هي، ولها الحق في أن تكون، ولايات حرة ومستقلة؛ وأنها في حلٍّ من أي ولاءٍ للتاج البريطاني، وأن كل علاقة سياسية بينهم وبين دولة بريطانيا العظمى هي، ويجب أن تكون، ملغاة تماماً؛ وأنها، بصفتها ولايات مستقلة وحرة، لها الحق التام في إعلان الحرب وعقد معاهدات السلم، والدخول في أحلاف، وممارسة النشاط التجاري، والقيام بكل الأعمال والأشياء الأخرى التي يحق للدول المستقلة القيام بها. وإننا دعماً لهذا الإعلان، وبالاعتماد التام على حماية الله تعالى، نتعهد لبعضنا البعض، بحياتنا وأموالنا وشرفنا المقدس.

إمانويل كانت

المساواة في الحقوق

يعدّ إمانويل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) واحداً من أعظم الفلاسفة في التاريخ، رغم أنه لا يعتبر في العالم الناطق بالإنكليزية فيلسوفاً سياسياً كبيراً، ولم يحظ إسهامه في الليبرالية بتقدير يذكر. بيد أنه عرض في كتاباته السياسية نظرية في الحقوق غير القابلة للتصرف وتأليف الحكومات تتفق تماماً مع التقاليد الليبرالية لحركة التنوير. في هذه المادة من (النظرية والممارسة) (١٧٩١)، والمعاد طباعته في (كانت: كتابات سياسية)، تحرير هانس ريس (مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٩١)، يبحث كانت في حرية ومساواة واستقلال كل شخصٍ في دولة مدنية، ويؤكد أن القوانين يجب أن ترتكز على حماية الحقوق لا محاولة خلق السعادة للمواطنين. هناك ناحيتان رئيسيتان تضعان نظرية كانت خارج التيار الليبرالي

الرئيسي: فهو يضع رأس الدولة فوق القوانين ويطالب المواطنين بالطاعة التامة ـ وكما يظهر في الفقرة الأخيرة من هذه المادة المأخوذة من كتابه (ميتافيزيقيا الأخلاق) (١٧٩٧)، والمعادة طباعته أيضاً في (كانت: كتابات سياسية)، فهو يفتقر إلى نظرية حول كيفية بروز نظام اجتماعي في غياب الإكراه.

عن العلاقة بين النظرية والممارسة في الحقوق السياسية

من بين كل التعاقدات التي يتحد بواسطتها عدد كبير من الرجال لتأليف مجتمع، يعدّ العقد الذي يتأسس بموجبه دستورٌ مدني ذا طبيعة استثنائية. ذلك مع أنه، من حيث تنفيذه، يشترك بالكثير من الصفات مع جميع التعاقدات الأخرى التي تتوجه لهدف معين بجهود مشتركة، إلا أنه، من حيث مبدأه الدستوري يختلف، فيما عدا ذلك، عن جميع التعاقدات الأخرى. في كل التعاقدات الاجتماعية، نجد اتحاداً لعددٍ من الأفراد الساعين نحو هدف محدد يشتركون فيه جميعاً. لكن أن يكون الاتحاد بحد ذاته هدفاً **يتعين على الجميع المشاركة فيه**، والذي يعدّ بذلك واجباً رئيسياً وثابتاً في جميع العلاقات الخارجية مهما كان نوعها بين البشر (الذين لا يمكنهم تجنب التأثير المتبادل فيما بينهم)، فإن ذلك لا يمكن أن يوجد إلا في مجتمع مكَوِّنٍ لدولة مدنية، أي جمهورية أو ولاية. والهدفُ الذي يُعدّ بحد ذاته واجباً في علاقات خارجية كهذه، والذي هو في الواقع الواجب الأساسي الأول قبل كل الواجبات الخارجية الأخرى، هو حق البشر، في ظل القوانين الإكراهية العامة، في أن يُعطى لكل منهم ما يستحقه وأن يكون آمناً من اعتداء الآخرين عليه.

لكن مجمل مفهوم الحق الخارجي مستمدٌ كلياً من مفهوم **الحرية** في العلاقات الخارجية المتبادلة لبني البشر، ولا علاقة له بالهدف الذي يسعى له كل الناس بحكم الطبيعة (أي هدف تحقيق السعادة) أو بالوسائل المعترف بها لتحقيق هذا الهدف. ولذلك فإن هذا الهدف الأخير يجب ألا يتداخل بحال من الأحوال كعاملٍ حسمٍ في القوانين التي تحدد الحقوق الخارجية. الحق يعني تحديدَ حريةِ كلٍ فرد بحيث تنسجم مع حريات الآخرين (ما دام ذلك ممكناً في حدود القانون العام). **والحق العام هو الحالة المميزة للقوانين العامة** التي تجعل هذا الانسجام الدائم ممكناً. وحيث إن كل تحديدٍ على الحرية عن طريق الإرادة الكيفية لجهةٍ أخرى يُعرف اصطلاحاً **بالإكراه،** فإن الدستور المدني هو علاقةٌ بين رجالٍ **أحرار** يخضعون لقوانين إكراهية، بينما يحتفظون بحرياتهم ضمن الاتحاد العام مع مواطنيهم. هذه مستلزمات المنطق البحت الذي يُشَرِّعُ لقاعدةٍ أساسية، بغض النظر عن كل الغايات التجريبية (التي يمكن تلخيصُها جميعاً تحت عنوان عام هو السعادة). الناس لهم آراء مختلفة في الهدف التجريبي للسعادة ومما يتكون، بحيث إنه بقدر ما يتعلق الأمر بالسعادة فليس بالإمكان وضع إرادتهم تحت مبدأ عام، وبالتالي لا يمكن وضعها تحت أي قانونٍ خارجي منسجمٍ مع حرية كل فرد.

الدولة المدنية، بوصفها دولة قانونية تماماً، تقوم على القواعد الأساسية التالية:

١ ــ حرية كل فرد في المجتمع بوصفه إنساناً.

٢ ــ مساواة كل فرد مع الآخرين بوصفهم رعايا.

٣ ــ استقلال كل فرد في الدولة بوصفه مواطناً.

هذه المبادئ ليست قوانين سارية في دولة مستقرة، بقدر ما هي قوانين يمكن بواسطتها وحدها إنشاء دولة طبقاً لمبادئ منطقية بحتة، حول حقوق الإنسان الخارجية. تبعاً لذلك، فإن:

١. من الممكن التعبير عن حرية الفرد بوصفه إنساناً، وكمبدأ لدستور دولة، طبقاً للمعادلة التالية: لا يحق لأحدٍ أن يلزمني بأن أكون سعيداً وفقاً لمفهومه لسعادة الآخرين، لأن كل فردٍ قد يسعى لتحقيق سعادته بالطريقة التي يجدها ملائمة له، ما دام لا يتعدى على حرية الآخرين في السعي لتحقيق أهداف مماثلة، وهي الحرية التي يمكن مواءمتها مع حريات الآخرين في إطار قانونٍ عملي عام ــ أي أن عليه أن يعطي للآخرين الحقوق نفسها التي يتمتع بها هو نفسه.

يمكن إنشاء حكومة تقوم على مبدأ عمل الخير للناس، مثل علاقة أبٍ بأطفاله. في ظل حكومةٍ أبوية، يكون الرعايا بمثابة أطفالٍ قاصرين لا يميزون بين ما هو مفيدٌ أو ضارٌ لهم، ويُلزمون بالتصرف بطريقة سلبيةٍ تماماً والاعتماد على رأي الحاكم في الكيفية التي ينبغي لهم بها أن يكونوا سعداء، بل يتوقف الأمر على مدى تلطفه بالرغبة في أن يكونوا سعداء. حكومةٌ كهذه هي أسوأ استبدادٍ يمكن تصوره، أي، دستورٌ يعلق كل حريات الرعايا، الذين ليس لهم بعد ذلك أي حقوق. الحكومة الوحيدة التي يمكن تصورها لأي مجموعة من الناس القادرين على امتلاك حقوق، حتى لو كان الحاكم محباً لفعل الخير، ليست هي الحكومة **الأبوية** بل الحكومة الوطنية. **السلوك الوطني** هو السلوك الذي يعد فيه كل فرد في الدولة، بما في ذلك رئيسها، بأن الدولة هي رحم الأم، أو أرض

الآباء التي نشأ منها هو نفسه، والتي يجب أن يتركها لسلالته وديعةً غالية. كل فرد في الدولة يرى نفسه مخولاً حماية حقوقها بموجب قوانين إرادةٍ عامة، ولكن دون أن يخضعها لاستخدامه الشخصي وفقط من أجل متعته الشخصية. كل فرد في الدولة يتمتع بصفته إنساناً بهذا الحق في الحرية ما دام قادراً على امتلاك حقوق.

٢. من الممكن التعبير عن **المساواة** كرعايا، طبقاً للمعادلة التالية: كل فردٍ في الدولة له الحق في الإكراه في علاقاته مع الآخرين، ويستثنى من ذلك رأس الدولة، لأن رأس الدولة وحده ليس فرداً من أفراد الدولة بل موجدُها وراعيها، وهو الوحيد المخول فرض الإكراه على الآخرين دون أن يكون خاضعاً لقانونٍ إكراهي هو نفسُه. لكن كل من يخضعون للقوانين هم رعايا في الدولة، وبذلك يخضعون لحق الإكراه إلى جانب جميع أفراد الدولة؛ الاستثناء الوحيد هو شخص واحد (بأي من المعنيين المادي أو المعنوي)، وهو رأس الدولة الذي يحق من خلاله فقط ممارسة الإكراه المشروع على الآخرين جميعاً. لأنه لو كان بالإمكان فرض الإكراه عليه أيضاً، فإنه ما كان ليكون رأساً للدولة، وتصبح مراتب السلطة كلها خاضعة بدون حدود. لكن إذا كان هناك شخصان معفيان من الإكراه، فلن يكون أي منهما خاضعاً لقوانين الإكراه، ولا يمكن لأحدهما أن يتصرف مع الآخر بأي شيء مناقض للحقوق، وهذا مستحيل.

بيد أن المساواة التامة لبني البشر بوصفهم رعايا في الدولة تتسق تماماً مع عدم المساواة ضمن المجتمع كله من حيث درجة المُلكية، سواء كانت هذه الملكية على شكل تفوق مادي أو عقلي على الآخرين، أو على شكل مُلكيةٍ خارجية جاءت عرضاً أو في حقوق معينة

(التي قد يكون هناك منها الكثير) بالنسبة للآخرين. وهكذا فإن رفاه فردٍ يعتمد، إلى حد بعيد، على إرادة فردٍ آخر (الفقير يعتمد على الغني)، ويتعين على فرد إطاعة فردٍ آخر (كإطاعة الطفل لأبويه والزوجة لزوجها)، ويقدم فردٌ الخدمة بينما يدفع الثمن فردٌ آخر، إلخ. مع ذلك، فكلهم **متساوون كرعايا أمام القانون**، وهي مساواةٌ، شأنها شأن إعلان الإرادة العامة، لا يمكن أن تكون إلا بشكلٍ فردي، وتتعلقُ بصيغة الحق لا بالمادة أو الشيء الذي أملك الحق فيه. لأنه ليس بوسع فردٍ إكراه فردٍ آخر إلا من خلال القانون العام والقائم على تنفيذه، وهو رئيس الدولة، بينما يقاوم كل فرد آخر الآخرين بالطريقة نفسها وبالدرجة نفسها. لكن لا يمكن لأحدٍ أن يفقد هذه السلطة في إكراه الآخرين وأن يكون له حقوقٌ تجاههم إلا عن طريق ارتكاب جريمة. كذلك لا يمكن لأحدٍ أن يتخلى طوعياً عن حقوقه نتيجة لتعاقد أو تعاملٍ قانوني بحيث لا يعود لديه حقوق بل واجباتٌ فقط، لأن تعاقداً كهذا يحرمه أصلاً من حق إبرام تعاقد، وبذلك يلغي صلاحية العقد الذي أبرمه فعلاً.

من خلال هذه الفكرة حول مساواة الناس بوصفهم رعايا في الدولة، تبرز هذه المعادلةُ أيضاً: يجب أن يكون لكل فرد في الدولة الحق في الوصول إلى أي درجة من الرتب التي يمكن لفردٍ أن يكتسبها بموهبته ومثابرته وحسن حظه. ولا يحق لزملائه من الرعايا الآخرين أن يقفوا في طريقه وبذلك يعوقونه ويعوقون سلالته دون حدود.

كل الحقوق تتكون فقط من تقييد حرية الآخرين، من باب أن حريتهم يمكن أن توجد مع حريتي ضمن بنود قانونٍ عام؛ والحق العام في الدولة هو ببساطة تنظيم الشؤون العامة عن طريق تشريعات

حقيقية تتطابق مع هذا المبدأ وتدعم تطبيقها السلطة، والتي يخضع الشعب كله لها كرعايا في دولة شرعية. هذا ما نسميه دولة مدنية، وهي تتصف بالمساواة في النتائج والنتائج المضادة لتصرفاتٍ نابعة من إرادة حرة تحدد بعضها بعضاً وفقاً للقانون العام للحرية. وهكذا فإن **حق الولادة** لكل فرد في دولةٍ كهذه (أي قبل أن يقدم على أي عمل يمكن الحكم عليه ضمن علاقة هذا العمل بالحق) هو مساوٍ تماماً من حيث حقه في إكراه الآخرين على استخدام حرياتهم بطريقة تتواءم مع حريته. وحيث إن الولادة ليست عملاً من جانب الشخص المولود، فليس من الممكن لها أن تخلق أي عدم مساواةٍ في وضعه القانوني، ولا يمكن لها أن تجعله يخضع لأي قوانين إكراهية إلا من حيث كونه واحداً من الرعايا، إلى جانب الآخرين، في حكومةٍ ديموقراطية. وهكذا فإنه لا يحق لأي فرد في الدولة أن تكون له امتيازاتٌ وراثية ليست ممنوحةً للرعايا الآخرين؛ كما لا يمكن لأحدٍ أن يورِث لنسله الامتيازات الممنوحة لرتبته التي يحتلها في الدولة، ولا التصرف وكأنه مؤهلٌ بحكم ولادته لأن يكون حاكماً ويمنع الآخرين بالقوة من الوصول إلى المستويات العليا في السلطة (والتي هي أعلى وأدنى في الدرجة لكن ليس أبداً سادة وأتباعاً) من خلال جدارتهم الخاصة ما دام هذا الشيء مادياً ولا يتعلق بشخصه هو. ويمكنه أن يورث كل شيء آخر ما دام هذا الشيء مادياً ولا يتعلق بشخصه، لأن الأشياء المادية يمكن اكتسابها والتصرف بها كملكية ويمكنها أن تخلق خلال عدد من الأجيال المتعاقبة عدم مساواة كبيرة بين أفراد الدولة (الموظف وصاحب العمل، مالك الأرض والعمال الزراعيين، إلخ). لكنه لا يستطيع منع مرؤوسيه من رفع أنفسهم إلى مستواه إذا كانوا قادرين ولديهم ما يؤهلهم لذلك من مواهب ومثابرة وحظ جيد. لو لم

يكن الأمر كذلك، فهذا يعني أنه سيسمح له بممارسة الإكراه دون أن يخضع هو نفسه لإجراءات إكراهية من جانب الآخرين، وسيكون بذلك أكثر من مجرد مواطنٍ زميل. لا أحد يعيشُ في ظل دولة قانونية يفقد هذا الحق إلاّ عند ارتكابه جريمة ما، ولكن ليس بسبب تعاقد أو من خلال قوة عسكرية (احتلال عسكري). إذ ليس هناك من معاملة قانونية من جانبه أو من جانب أي شخص آخر تجعله يفقد حقه في السيادة على نفسه. لا يمكن أن يصبح كإحدى المواشي التي يمكن استخدامها بأي صفة يختارها صاحبها ومواصلة استخدامها بهذه الطريقة دون قبولها ولأي فترة يريدها، حتى مع التحفظ (الذي تقره الأديان أحياناً، كما في حالة الهنود) بأنه لا يحق تشويهها أو قتلها. ويمكن اعتباره سعيداً في كل الأحوال ما دام يدرك أنه إذا لم يكن بوسعه الوصول إلى مستوى الآخرين، فإن الخطأ يكمن إما فيه هو نفسه (أي عدم القدرة أو السعي الجاد) أو في الفروق التي لا يمكنه لوم الآخرين بسببها، لكن ليس في إرادة طرف خارجي لا يمكن مقاومتها. لأنه بقدر ما يتعلق الأمر بمسألة الحق، فليس هناك ميزة لأي مواطن آخر عليه.

٣. يمكن تعريف **استقلال الفرد في الدولة كمواطن،** أي كمُشَرِّع مشارك، كما يلي: في ما يتعلق بمسألة التشريع الفعلي، يمكن اعتبار كل من هو حر ويتمتع بالمساواة بموجب القوانين العامة الموجودة حالياً مساوياً للآخرين، لكن ليس في ما يتعلق بالحق في إصدار تلك القوانين. غير أن الذين لا يملكون هذا الحق ملزمون، مع ذلك، كأفراد في الدولة، بالتقيد بتلك القوانين، وبالتالي فهم يتمتعون أيضاً بالحماية التي ترتبها تلك القوانين (لا كمواطنين، بل كمستفيدين مشاركين في هذه الحماية)...

أما بالنسبة لمُلاك الأراضي، فسنصرف النظر عن مسألة كيف بإمكان أي فردٍ أن يحصل بطريقة مشروعة على أرضٍ أكبر مما يستطيع زراعتها بنفسه (لأن امتلاك الأرض بالقوة العسكرية ليس امتلاكاً أساسياً)، وكيف حصل أن العديد من الناس الذين كان لهم حق في الحصول على أملاك دائمة قد تردت أحوالهم بحيث أصبحوا يخدمون أناساً آخرين لمجرد كسب عيشهم. إن مما يتعارض بالتأكيد مع مبدأ المساواة المشار إليه أعلاه، أن يحق بموجب القانون منح ملاك الأراضي هؤلاء وضعاً مميزاً يصبح بالإمكان بموجبه لسلالتهم أن يظلوا دائماً مُلاكاً إقطاعيين دون أن يكون بالإمكان بيع أرضهم أو تقسيمها على الورثة، وجعلها بالتالي مفيدة لعددٍ أكبر من الناس؛ وسيكون من الظلم أيضاً عدم السماح إلا لأولئك المنتمين إلى طبقة مختارة بصورة كيفية بامتلاك الأرض إذا تم تقسيم الأراضي فعلاً.

الخلاصة

هذا هو، إذن، عقدٌ أصلي، يمكن بواسطته وحده تأسيس دستور ودولة بطريقة قانونية تماماً. لكننا لسنا بحاجة على الإطلاق للافتراض بأن هذا العقد الذي يستند إلى تحالف إرادات كل الأفراد العاديين في شعب ما لتكوين إرادة مشتركة عامة لأغراض وضع تشريعات عادلة، هو موجودٌ كحقيقة واقعة، لأن ذلك غير ممكن. افتراضٌ كهذا سيعني أن علينا أولاً أن نُثبت تاريخياً أن شعباً ما وصلت إلينا حقوقه والتزاماته، كان يمارس فعلاً عقداً كهذا وأنه قد سلّم للأجيال اللاحقة سجلات موثقة أو مستندات قانونية، شفهية أو خطية، قبل أن نعتبر أنفسنا ملزمين بدستور مدني سابق. إنها في الواقع مجرد فكرة منطقية، لكن لها دون شك واقعاً عملياً، إذ

يمكنها إلزام كل مُشَرِّع بصوغ قوانينه بطريقة تبدو كأنها صيغت فيها بإرادة مشتركة لشعبٍ كامل، ولاعتبار كما لو أن كل فرد، بقدر ما يستطيع الادعاء بمواطنته، قد أبدى موافقته ضمن الإرادة العامة.

لا يمكن لمبدأ تشريعي سليم أن يرتكز على السعادة، لأن كلاً من الظروف الحالية والأوهام المتضاربة بشدة والمتغيرة بشأن ماهية السعادة (وليس بوسع أحد أن يصف للآخرين كيفية الحصول عليها) تجعل المبادئ الثابتة بهذا الشأن مستحيلة، وبالتالي فإن السعادة وحدها لا يمكن أن تكون أبداً قاعدة مناسبة للتشريع. المذهب القائل بأن سعادة المجتمع هي الهدف الأسمى لأي قانون للدولة يحتفظ بقيمته وقوته تماماً؛ لكن المصلحة العامة التي تستدعي الاعتبار الأول تكمن بالذات في ذلك الدستور الشرعي الذي يضمن لكل فرد حريته في إطار القانون، بحيث يبقى كل فرد حراً في البحث عن سعادته بأي طريقة يراها أفضل له ما دام لا ينتهك الحرية والحقوق المشروعة لبقية مواطنيه الآخرين. إذا سنّت السلطة العليا قوانين من أجل السعادة بصورة رئيسية (رخاء المواطنين وزيادة السكان، إلخ) فلا يمكن اعتبار ذلك هو الهدف الذي تم من أجله وضع دستور مدني.

حرية الكتابة هي الضمان الوحيد لحقوق الناس، مع أنها يجب ألا تتجاوز حدود الاحترام والولاء للدستور القائم، الذي ينبغي أن يخلق بنفسه سلوكاً ليبرالياً بين المواطنين. إن محاولة حرمان المواطن من هذه الحرية لا تعني فقط، كما يؤكد هوبز، أن المواطن لا يمكنه مطالبة الحاكم الأعلى بأي حقوق، بل تعني أيضاً منع الحاكم من الاطلاع على كل المعلومات المتعلقة بتلك القضايا، التي لو

عرف عنها، لكان سيعالجها بنفسه، بحيث يصبح في وضعٍ يحط فيه من شأن نفسه. لأن إرادته لا تُصدر أوامرَ لرعاياه (كمواطنين) إلا بقدر ما يمثل هو إرادة الناس. غير أن تشجيع رأس الدولة على الخوف من أن الفكر المستقل والعام قد يؤدي إلى عدم استقرارٍ سياسي يعادلُ جَعْله يشك في سلطته الخاصة ويشعر بالكراهية نحو شعبه.

لكن المبدأ العام، الذي يمكن لشعب بموجبه أن يحكم سلبياً على أي شيء يعتقد أنه لم يصدر عن إرادة طيبة من جانب السلطة الحاكمة العليا، يمكن تلخيصه على النحو التالي: **أي شيء لا يستطيع الناس فرضه على أنفسهم لا يمكن فرضه عليهم من قبل الحاكم أيضاً.**

من «ميتافيزيقيا الأخلاق»

تعلِّمنا الخبرةُ القاعدةَ التي تقول بأن البشر يتصرفون بطريقة عنيفة وحاقدة ويميلون للتنازع فيما بينهم حتى تأتي سلطة إكراهية خارجية. لكن لا الخبرة ولا أي نوع من المعرفة الحقيقية تجعل الإكراه القانوني العام ضرورياً. على العكس من ذلك، فحتى لو تخيلنا رجالاً طيبين وملتزمين بالقانون كما نريد، فإن الفكرة المنطقية الافتراضية لدولة غير قانونية ستظل تبين لنا أن الأفراد والشعوب والدول قبل تأسيس دولةٍ قانونية وآمنة لا يمكن أن يكونوا آمنين ضد أعمال العنف فيما بينهم، لأن كلاً منهم ستكون له حقوقه في أن يفعل ما يبدو له صحيحاً وملائماً، بغض النظر عن رأي الآخرين. ولذلك فإن القرار الأول الذي يجد الفرد نفسه ملزماً باتخاذه، إذا لم يكن يريد إنكار كل مفاهيم الحق، سيكون تبنّي المبدأ الذي يلزم

الإنسان بالتخلي عن حالة الطبيعة التي يسعى فيها كل شخص لتحقيق رغباته، والاندماج مع الباقين (والذين لا يمكنه تجنب التعامل معهم) لكي يخضع لإكراه خارجي وعام وقانوني. وعليه، تبعاً لذلك، أن يدخل في حالةٍ يتم فيها تخصيصُ ما هو معترفٌ به أنه يتبعُ لشخصٍ ما بموجب القانون وضمان هذا الحق له من جانب سلطةٍ ملائمة (ليست سلطته هو، بل خارجة عنه). بعبارة أخرى، عليه أن يدخل في حالة المجتمع المدني مهما كلّف الأمر.

هربرت سبنسر

الحق في تجاهل الدولـة

هربرت سبنسر هو أحد كبار المفكرين في القرن التاسع عشر، في عصر كان لا يزال فيه من الممكن لفرد واحد أن يهيمن على التفكير السائد في مجالات عدة. وقد تمكن، إلى جانب تشارلز داروين، وتوماس إتش. هكسلي من إدخال أفكار جديدة إلى نظرية التطور مما جعل النقاد يتهمونه ظلماً بأنه يتبنى نظرية «داروينية اجتماعية قاسية». وقد خطط لعمل واسع (الفلسفة المركبة) استهدف فيه تطبيق مبدأ التطور على كل مجالات المعرفة، ونشر مجلدات في مجالات العلوم البيولوجية والنفسية والاجتماعية والأخلاق. كذلك كان أيضاً فيلسوفاً سياسياً دافع بشده عن الليبرالية في أعمال مثل (ثوابت اجتماعية) عام ١٨٥١ و(الإنسان مقابل

الدولة) عام ١٨٨٤. وقد شهد خلال حياته الطويلة انتصار الليبرالية ثم بدء انحسارها عندما نسي البريطانيون المبادئ الليبرالية التي جلبت لهم حريةً ورخاءً لا سابق لهما. وهو في هذه القطعة المختارة من (ثوابت اجتماعية) يطرح زعماً متطرفاً مفاده أنه يحق للفرد أن يقطع كل صلة له بالدولة. ولعل سبنسر نفسه قرر فيما بعد أنه لم يحن الوقت بعد لطرح اقتراح بهذه الدرجة من الغلوّ؛ إذ إنه حذف هذا الفصل من الطبعات اللاحقة للكتاب. وينبغي ملاحظة أن قانون سبنسر للحرية المتكافئة هو ترديد لصدى مبدأ إمانويل كانت في الحرية.

١. كنتيجة يتم التوصل إليها عند الافتراض بأن من واجب جميع المؤسسات أن تخضع لقانون الحرية المتكافئة، لن يكون بمقدورنا أن نختار سوى أن نقر بأن من حق كل مواطن أن يتخذ وضعية يتم بها الخروج الطوعي على القانون. فلو كان لكل فرد الحرية في عمل ما يحلو له شريطة ألاّ ينتهك الحرية المتكافئة المتاحة لأي فرد آخر، عندها سيكون ذلك الفرد حراً في أن يتجاهل أية صلة له مع الدولة بأن يتخلى عن حمايتها ويرفض دفع المال الذي يدعمها. وعندما يتصرف ذلك الفرد على هذه الشاكلة، فسوف يتضح ذاتياً بأنه من غير الممكن بالنسبة له أن يقترب من حرية الآخرين وذلك لكون وضعه سلبياً، ومن يكن فرداً سلبياً، فإنه لن يتمكن من أن يكون معتدياً. وبالمقدار نفسه، سوف يتضح ذاتياً أيضاً أنه من غير الممكن أن يتم إجباره على الاستمرار كفرد من أفراد المؤسسة السياسية دون أن ينتهك القانون الأخلاقي حيث يُنظر إلى المواطنة باعتبارها تستلزم دفع الضرائب ونزع الملكية الفردية للآخر رغماً

عن إرادته، وكأنها انتهاك لحقوقه. ولكون الحكومة بصفتها وكيلاً جرى توظيفه بشكل جماعي من جانب عدد كبير من الأفراد لتأمين مصالح محددة لهم، فإن طبيعة هذه الصلة ذاتها تشير ضمناً إلى أن لكل فرد الحق في أن يعلن إن كان سيقوم باستخدام مثل ذلك الوكيل أم لا. وإذا قرر أي فرد من أفراد الوطن أن يتجاهل هذا التحالف ذا الأمان التبادلي، فلن يكون بالمستطاع التحدث عن أي شيء سوى عن ضياع مطالبه كلها للحصول على المناصب أو الخدمات الحكومية الجيدة وعن تعريض نفسه لخطر سوء المعاملة، وهو الشيء الذي له كامل الحرية في عمله وفق ما يحلو له. كذلك من غير الممكن أن يتم إكراهه كي يدخل في تركيبة سياسية دون انتهاك قانون الحرية المتكافئة، فهو بإمكانه الانسحاب منها دون ارتكاب أي انتهاك لذلك القانون، وبناء على ذلك، فإن له الحق بمثل ذلك الانسحاب.

٢. «لن تكون هناك أية قوانين تصدر عن بشر ويُعمل بها إذا كانت تلك القوانين مخالفة لقانون الطبيعة، وأن تقوم مثل تلك القوانين، لكونها صالحة، باستنباط كل قوتها وكل سلطتها بشكل فوري أو غير فوري من ذلك المصدر الأصل». هذا ما كتبه بلاكستون الذي يستحق كل التكريم بسبب رؤيته لأفكار زمانه على نحو هو الأكبر لغاية الآن، وقد نقول أيضاً لأفكار زماننا فعلاً، حيث تعدّ هذه الأفكار بمثابة ترياق شافٍ وجيد بالنسبة لتلك الخرافات السياسية التي سادت حينئذ على نطاق واسع. وعند التدقيق ملياً بمشاعر تقديس السلطة التي لا تزال تضللنا من خلال تضخيم الامتيازات الممنوحة للحكومات الدستورية، والتي قامت في إحدى المرات بخدمة الملوك، يجب أن يسمح للناس أن يتعلموا ويعلموا بأن أية هيئة تشريعية لا تشكل «الإله الذي نعبده على الأرض» مع أنهم

ينسبون الإله إليها بفعل وجود السلطة لديها، ويبدو كأنهم يعتقدون بوجود الأشياء التي يتوقعون منها أن تؤديها. ويجب أن يسمح للناس أن يتعلموا بأنها هي بالأحرى عبارة عن مؤسسة تقوم بخدمة غرض مؤقت بشكل محض وأن سلطتها، في حال عدم السطو عليها، هي في كل الظروف سلطة مستعارة.

ألم نشهد نحن بالفعل بأن الحكومة هي بالأساس غير أخلاقية؟ أليست هي منبع الشر وأنها تحمل كل العلامات التي تدل على نسلها؟ ألم توجد نظراً لعدم وجود الجريمة؟ أليست هي قوية، أو كما نقول نحن استبدادية، عندما تكون الجريمة كبيرة؟ أليس هناك المزيد من الحرية والقليل من الحكومة عندما تتضاءل الجريمة؟ أليس من الواجب أن تتوقف الحكومة عندما تتوقف الجريمة بسبب الافتقار الشديد إلى الأشياء التي ستمارس عليها مهامها؟ فالسلطة القضائية لا توجد نظراً لوجود الشر فقط، بل إنها توجد بفعل الشر أيضاً، حيث يتم استخدام العنف للحفاظ عليها وجميع العنف يستلزم القيام بأعمال إجرامية. فالجنود ورجال الشرطة والسجانون والسيوف والهراوات والأغلال هي أدوات يقصد منها إنزال الألم، وإنزال الألم بكل أنواعه يعدّ خطأً من الناحية المجردة. والدولة تقوم بتوظيف أسلحة الشر واستخدامها لإخضاع الشر، وإنها، بالمقدار نفسه، ستكون ملوثة بالأشياء التي هي تتعامل معها، وبالوسيلة التي تعمل هي بواسطتها، فالأخلاق لا يمكن أن تقر بذلك لأن الأخلاق، لكونها إعلاناً بيانياً للقانون المتكامل، لا يمكن أن تعمل على تشجيع أي شيء، ينبت منها ويعيش من خلالها، ينتهك ذلك القانون. ولذا، لن تكون السلطة التشريعية أخلاقية إطلاقاً، بل ستكون على الدوام تقليدية فقط.

وبناء على ذلك، هناك تضارب معين يكمن في محاولة تحديد موقع الحكومة وبنيتها وسلوكها بالشكل الصحيح من خلال اللجوء إلى المبادئ الأولى للنزاهة، ذلك لأن تصرفات أية مؤسسة، والتي تكون ناقصة في طبيعتها وأصلها، لا يمكن أن نجعلها تتساوى مع القانون المتكامل. وكل ما يمكننا عمله هو أن نتأكد، في المقام الأول، من الموقف الذي يجب أن تتخذه الهيئة التشريعية تجاه المجتمع للحيلولة دون أن يكون ذلك الموقف خطأ مجسداً بمجرد وجوده؛ وأن نتأكد، في المقام الثاني، من الأسلوب الذي يجب أن يتم تأسيسه كي يبرز أقل قدر ممكن من التناقض مع القانون الأخلاقي؛ وأن نتأكد، في المقام الثالث، من المجالات التي يجب أن تقتصر عليها أعمالها للحيلولة دون حدوث إفراط في انتهاك التكافؤ الذي تم تأسيسه بغرض منع حدوث ذلك.

أما الشرط الأول الذي يجب الامتثال به قبل أن يتم تأسيس أية هيئة تشريعية دون أن يتم انتهاك قانون الحرية المتكافئة، فهو الإقرار بالحق الذي هو الآن قيد المناقشة، وهو الحق في تجاهل الدولة.

٣. قد يرى يعتقد مؤيدو الاستبداد المحض، بلياقة، أن تكون سيطرة الدولة سيطرة غير محددة وغير مشروطة. وهم الذين يصرون على أن الأفراد خُلقوا للحكومات ولم تُخلق الحكومات للأفراد، قد يقومون بشكل متناغم بالتشبث بأنه ليس باستطاعة أي فرد أن يعزل نفسه عن «خازوق» المؤسسة السياسية. لكن هؤلاء الذين يصرون على أن الشعب هو المصدر الشرعي الوحيد للسلطة، وأن السلطة التشريعية ليست متأصلة بل هي منتدبة، ليس بمقدورهم إنكار الحق في تجاهل الدولة دون أن يؤدي ذلك إلى تعقيد أنفسهم بالدخول في أشياء مستحيلة.

ولأن الهيئة التشريعية، في حال انتدابها، عندما تؤمن بأن أولئك الأفراد، الذين من بينهم سوف تباشر هذه الهيئة أعمالها، هم أسياد أولئك الذين تنعم الهيئة عليهم بالسلطة، فإنها تؤمن أيضاً بأن هؤلاء الأسياد، وفق هذه الصفة، سينعمون هم عليها بالسلطة المذكورة بشكل تطوعي، الأمر الذي يدل ضمناً على أنهم قد يقومون بمنحها أو منعها حسبما يروق لهم. إن تسمية ذلك باسم الانتداب، وهو أمر تم تحريفه من جانب أفراد سواء أرادوا ذلك أم لا، هي تسمية غير معقولة. لكن الشيء الصحيح من بين كل ما ورد هنا بشكل جماعي هو، على قدر المساواة، صحيح بالنسبة لكل فرد بشكل مستقل. وبما أن الحكومة تستطيع أن تتصرف بشكل صحيح تجاه أفراد الشعب وذلك عند تفويضها من قبلهم فقط، فإن بإمكانها أيضاً أن تتصرف بشكل صحيح تجاه الفرد وذلك عند تفويضها من قبله فقط. وإذا ناقش «أ» و«ب» و«ج» فيما إذا كانوا سيستخدمون وكيلاً عنهم للقيام بأداء خدمة معينة لهم، وإذا انشقّ «ج» عنهم، بينما اتفق «أ» و«ب» على ذلك، فإنه لا يمكن، بشكل منصف أن نجعل «ج» طرفاً في ذلك الاتفاق رغماً عنه. وبالقدر نفسه، يجب أن يكون ذلك صحيحاً بالنسبة لعدد ثلاثين فرداً كما هي الحال لعدد ثلاثة، وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعدد الثلاثين، فلمَ لا تكون عليه الحال كذلك بالنسبة لعدد ثلاثمائة أو ثلاثة آلاف أو ثلاثة ملايين؟

٤. من الخرافات السياسية التي جرى التلميح إليها أخيراً، ونُشرت على نطاق عالمي، الفكرة القائلة بأن الأغلبيات بين الشعوب هي التي تكون القادرة المقتدرة. ووفق الانطباع السائد، وهو أن الحفاظ على النظام بين الناس يستدعي وبشكل دائم سلطة بحيث يتم استخدامها من قبل طرف معين، فإن الحس الأخلاقي في زماننا هذا

يشعرنا وكأن مثل تلك السلطة لا يمكن منحها بالشكل الصحيح لأي فرد بل إلى الجزء الأكبر في المجتمع، وهو ما يفسر، حرفياً، القول بأن «صوت الشعب هو صوت الله»، وأنه بفعل نقل القداسة المنوطة بأحدهما إلى الآخر، سوف يتم التوصل إلى أنه لن يكون هناك أي إغواء من إرادة الشعب، أي من الأكثرية. إلا أن هذا الاعتقاد مغلوط بالكامل.

ولنفترض، على سبيل المناقشة، بأن هيئة تشريعية ما، متأثرة ببعض الخوف المالثوسي (نسبة إلى مالثوس صاحب النظريات الاقتصادية والسكانية) والتي تمثل حسب الأصول رأياً عاماً، كان عليها أن تسن قانوناً تقرر بموجبه أن يموت جميع الأطفال المولودين خلال العشر سنوات القادمة غرقاً. فهل يعتقد أي فرد بأن سن مثل هذا التشريع سيكون له ما يبرره؟ وإذا لم تكن له مبررات فسوف يكون هناك بكل وضوح حدود يتم فرضها على سلطة الأكثرية. ولنفترض للمرة الثانية، بأن من بين السلالتين الأوروبيتين اللتين كانتا تعيشان معاً وهما «السيلت والساكسون»، أن قررت السلالة الأكثر عدداً أن تجعل من السلالة الأخرى عبيداً لها، فهل، في مثل هذه الحالة، ستكون سلطة العدد الأكبر شرعية ومعمولاً بها؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فسوف يكون هناك شيء ما يجب أن تتبع له تلك السلطة. ولنفترض، للمرة الثالثة، بأن جميع الأفراد الذين لديهم دخل دون الـ٥٠ جنيهاً إسترلينياً سنوياً كان عليهم أن يقرروا عازمين خفض كل دخل يتأتى فوق ذلك المبلغ بحيث يصل إلى المستوى الخاص بهم، وأن يُخصصوا أية زيادة لتنفق على الأغراض العامة. فهل لقرارهم هذا ما يبرره؟ وإذا لم يكن له مبررات، فمن المحتم أن يصار، وللمرة الثالثة، إلى الإقرار بأن هناك قانوناً يجب أن ينصاع له صوت الشعب. وعليه، ما هو ذلك القانون إن لم يكن

قانون النزاهة المحضة أي قانون الحرية المتكافئة؟ إن هذه التقييدات التي جرى ذكرها والتي يود جميع الأفراد إلصاقها بإرادة الاغلبية هي بالضبط تلك التقييدات التي فرضها ذلك القانون. فنحن ننكر حق الأكثرية في ارتكاب جريمة القتل أو القيام بالاستعباد أو بالسطو وذلك، ببساطة، لأن القتل والاستعباد والسطو هي أعمال تنتهك ذلك القانون، أي أنها انتهاكات كبيرة جداً من الصعب أن يتم التغاضي عنها. لكن، إذا كانت انتهاكاته الكبيرة خاطئة، فسوف تكون أيضاً انتهاكاته الصغيرة على هذا المنوال. وإذا لم تستطع إرادة الأكثرية من الشعب أن تنسخ وتلغي المبدأ الأول من الأخلاق في مثل تلك الحالات، فإنه لن يكون بمقدور أي منها فعل ذلك. وهكذا، فمهما كانت الأقلية غير ذات مغزى، ومهما كان التعدي المفترض على حقوقها تافهاً، فإن مثل ذلك التعدي غير مسموح به.

وعندما جعلنا دستورنا ديموقراطياً صرفاً، بالاعتقاد أنه المصلح الأكثر جدية، أجبرنا الحكومة عندها على أن تكون في انسجام مع العدالة المطلقة. وبالرغم من كون مثل ذلك الاعتقاد لا غنى عنه بالنسبة للعصر، فقد يكون اعتقاداً خاطئاً جداً، فليست هناك أية عملية إجرائية يمكن بموجبها أن يصبح الإكراه شيئاً عادلاً. فالشكل الأكثر حرية للحكومة هو فقط ذلك الشكل الذي يكون أقل عرضة للاعتراض عليه. وإذا كنا نسمي قاعدة الأكثرية حسب الأقلية استبداداً، فإن قاعدة الأقلية حسب الأكثرية تسمى أيضاً استبداداً، ولكن فقط بشكل يكون أقل حدة. فعند قول «إنك ستقوم بعمل ما يحلو لنا وليس كما يحلو لك»، سوف يعدّ مثل هذا القول في كلتا الحالتين بياناً تصريحياً، وإذا كان من الممكن أن نجعل المائة يتحولون إلى تسعة وتسعين، وهم أقل أخلاقية، بدلاً من جعل التسعة

والتسعين يتحولون إلى مائة، فسوف يكون هناك كسر عشري فقط أقل أخلاقية. وبحكم الضرورة، سيقوم من بين مثل هذين الفريقين، وهو الفريق الذي ينطبق عليه هذا البيان التصريحي، بانتهاك قانون الحرية المتكافئة. والفرق الوحيد بينهما هو أن أحد الفريقين المتمثل بالأشخاص التسعة والتسعين هو الذي انتهك القانون، فيما قام الفريق المتمثل بالأشخاص المائة بانتهاكه. وتكمن ميزة الشكل الديموقراطي للحكومة في هذا الجانب فقط، أي أن يتم التعدي على العدد الأقل.

إن وجود الأكثريات والأقليات نفسه مؤشر يدل على حالة غير أخلاقية. وقد اكتشفنا أن الفرد الذي تنسجم شخصيته مع القانون الأخلاقي هو ذلك الفرد الذي يستطيع الحصول على كامل السعادة دون أن يعمل على إنقاص سعادة زملائه الأفراد. لكن عند سنّ أية ترتيبات تشريعية عامة من خلال التصويت سوف يدل ضمناً على وجود مجتمع مكون من أفراد تم تأليفهم بشكل مغاير؛ وإنه يشير ضمناً إلى أنه ليس بالمستطاع إشباع رغبات البعض دون التضحية برغبات البعض الآخر؛ وإنه يشير إلى أن الأكثرية، عندما تسير وراء سعادتها، سوف تقوم بإيقاع مقدار معين من التعاسة بالأقلية؛ وكذلك يشير، تبعاً لذلك، إلى وجود لأخلاقية عضوية. وهكذا، يمكننا أن نفهم للمرة الثانية، من وجهة نظر أخرى، أن الحكومة يستحيل عليها أن تعزل نفسها عن الشر حتى لو كانت وفق التشكيلة الأكثر عدالة، أنه أيضاً لا بد أن تكون تصرفاتها إجرامية أساساً ما لم يتم الاعتراف بالحق في تجاهل الدولة.

٥. إن القول بأن الإنسان حر في أن يتخلى عن مصالحه وأن يتخلص من أعباء المواطنة، قد يُستنبط فعلاً من إقرارات السلطات

القائمة ومن الرأي السائد أيضاً. فالراديكاليون المتطرفون في أيامنا هذه، ربما، لكونهم غير مستعدين بالنسبة لعقيدة متطرفة كهذه العقيدة عند مقارنتها مع العقيدة التي يتم المحافظة عليها هنا، يبشرون بشكل غير مقصود بإيمانهم بالقول المأثور الذي يجسد بكل وضوح هذه العقيدة. فهل نحن لا نسمعهم باستمرار وهم يقتبسون إصرار بلاكستون الذي يؤكد فيه بأنه «ليس من الممكن أن يتم إكراه أي فرد من رعايا إنكلترا على القيام بدفع أية إعانات أو ضرائب، حتى وإن كانت للدفاع عن المملكة أو لدعم الحكومة، إلا إذا كانت مثل تلك الإعانات أو الضرائب قد تم فرضها برضى ذلك الفرد نفسه أو برضى ممثله في البرلمان»؟ وماذا يعني ذلك؟ إنه يعني، حسب قولهم، بأن على كل فرد أن يكون له صوت انتخابي. هذا صحيح، إلا أن ذلك له معنى أكثر بكثير من الكلمات. فإن كان للكلمات أي منطق معقول يتم الإحساس به، فسوف يكون ذلك بمثابة إعلان مميز للحق بالذات والذي هو في الوقت الحالي قيد التنازع. وعند التأكيد على أنه لا يجوز فرض ضريبة على الفرد ما لم يعطِ ذلك الفرد موافقته بشكل مباشر أو غير مباشر، فإنه سيتم التأكيد على أنه يجوز له رفض فرض ضريبة عليه وفق هذا النحو؛ وإنه برفضه فرض ضريبة عليه، سيتم قطع كامل الصلة مع الدولة. قد يقال بأن موافقة الفرد لا تكون موافقة خاصة بل هي عامة، وقد يعطي ممثله تلك الموافقة عند تصويته له، لكننا لنفترض بأنه لم يصوّت له، بل انتخب بشكل مناقض لذلك مستخدماً جميع سلطاته، شخصاً ما يحمل أفكاراً معارضة، فماذا سيحدث عندها؟ قد تكون الإجابة على النحو التالي: إنه من خلال مشاركته في مثل تلك الانتخابات، فإنه سيكون قد وافق ضمناً على الامتثال للقرار الذي تتخذه الأكثرية. لكن كيف يكون الأمر لو لم يقم بالمشاركة بالتصويت في

الانتخابات إطلاقاً؟ ولمَ لا يتمكن عندئذ من أن يشتكي، بشكل منصف، من أية ضرائب تفرض عليه فيما لوحظ أنه لم يقدّم أي احتجاج على فرضها. وهكذا، فقد بدا وكأنه قد أعطى موافقته مهما كانت الطريقة التي تصرف بها، سواء نطق بكلمة نعم أو بكلمة لا، أو أنه التزم جانب الحياد! إنها بالأحرى لعقيدة مربكة. هنا يقف المواطن السيئ الحظ، عندما يوجه له سؤالاً فيما إذا كان سيدفع المال مقابل حصوله على منفعة معينة تم عرضها مسبقاً، وفيما إذا كان سيستخدم الوسيلة الوحيدة المتاحة لديه للتعبير عن رفضه، أم لا. حسب علمنا، سيقوم هو، من الناحية العملية، بالموافقة فقط إذا كان عدد الأفراد الآخرين الذي يوافقون على ذلك أكبر من عدد أولئك الذين لا يوافقون. وهكذا، سنكون قد تعرفنا على مبدأ مبتكر، وهو أن موافقة «أ» على أمر معين لا يتم تحديدها وفق ما يقوله «أ» بل وفق ما سيقوله «ب» مصادفة!

وبالنسبة لأولئك الذين يقتبسون أقوال بلاكستون، عليهم أن يختاروا بين هذه الاستحالة وبين العقيدة التي ذكرت آنفاً. فإما أن يكون قوله المأثور قد أشار ضمناً إلى الحق في تجاهل الدولة، أو أن يكون ذلك مجرد هراء.

ليساندر سبونر

دستور بلا سلطة

كان ليساندر سبونر (١٨٠٨ ـ ١٨٨٧) محامياً دستورياً وكاتباً ناشطاً في حركات إلغاء العبودية والحركات الأخرى خلال معظم القرن التاسع عشر. في هذا المقال «دستور بلا سلطة» (١٨٧٠)، وهو المقال السادس في سلسلة من الكراسات بعنوان (لا خيانة)، يحاجج سبونر بأن دستور الولايات المتحدة لا سلطة له على أي شخص لم يوقع عليه. وقد تتَبّعَ النظريات الليبرالية بشأن القبول والحقوق الطبيعية إلى ما رأى أنه نتيجتها الطبيعية: وهي أنه ليس هناك من هو مُلزم بأي اتفاقية إن لم يكن قد وافق عليها شخصياً. ورغم ادعائه بأن الدستور نفسه لم تكن له أي سلطة، فإنه قد استخدم حماية الدستور للحرية قبل الحرب الأهلية في

مقالة «عدم دستورية العبودية». كذلك أسس شركة لتوصيل البريد لمنافسة مؤسسة البريد الأميركية؛ وعندما تم إلزامه بالتوقف عن هذا العمل بقانون من الكونغرس، كتب (عدم دستورية قوانين الكونغرس في منع التوصيل الخاص للبريد).

ليس للدستور في جوهره سلطةٌ أو إلزام، بل ليس له سلطة ولا إلزام على الإطلاق، إلا إذا كان بوصفه عقداً بين إنسان وإنسان. وهو لا يدعي بأنه عقدٌ بين أشخاصٍ أحياء حالياً، وقُصارى ما يدعيه أنه عقدٌ بين أشخاص كانوا يعيشون قبل ٨٠ عاماً. ويمكن الافتراض بأنه آنذاك كان عقداً فقط بين أشخاص كانوا ناضجين أصلاً بحيث إنهم كانوا مؤهلين لإبرام عقود معقولة وملزمة. إضافة لذلك، نحن نعرف تاريخياً، أن نسبة ضئيلة فقط من الناس الذين كانوا أحياء آنذاك قد تمت استشارتهم بشأن الموضوع أو طُلب منهم، أو سُمح لهم بالتعبير عن القبول أو الرفض بأي طريقة منهجية.

الأشخاص الذين أعطوا موافقتهم الرسمية، إن وجدوا، كلهم أموات الآن. ومعظمهم مات قبل أربعين أو خمسين أو ستين أو سبعين عاماً. والدستور، بقدر ما كان هو العقد الذي أبرموه، مات معهم. لم تكن لديهم سلطة أو حق طبيعي لجعل ذلك الدستور ملزماً لأطفالهم. لم تكن المسألة فقط استحالة إلزام سلالتهم بذلك الدستور، بحكم طبيعة الأشياء، بل هم أساساً لم يحاولوا إلزامهم بذلك. معنى هذا الكلام أن الوثيقة لا تدعي بأنها اتفاقية بين أي أُناسٍ سوى الناس الذين كانوا أحياء آنذاك؛ كما أنها لا تؤكد

صراحة أو ضمناً أي حق أو سلطة أو تصرف، من جانبهم، يلزم أي شخصٍ سواهم. دعونا نرى. لنتأمل في لغة الدستور:

> نحن شعب الولايات المتحدة (أي الشعب الذي كان موجوداً آنذاك في الولايات المتحدة)، وبدافع الحاجة لتكوين اتحاد أكثر كمالاً، وضمان الاستقرار الداخلي، وتوفير مستلزمات الدفاع المشترك، وتعزيز الرفاة العام، وضمان نعم الحرية لأنفسنا وذُريتنا، أصدرنا هذا المرسوم بتأسيس دستور الولايات المتحدة الأميركية.

من الواضح في المقام الأول، أن هذه اللغة، من حيث كونها اتفاقية، تزعم فقط أنها ما كانت عليه فعلاً، أي أنها عقدٌ بين الناس الموجودين آنذاك؛ وهو كعقد ملزم بالضرورة فقط لأولئك الذين كانوا أحياء آنذاك. وفي المقام الثاني، فإن اللغة لا تعبّر تلميحاً أو تصريحاً عن أي نية أو رغبة لدى أولئك الناس، ولا تدل على أنهم تخيلوا أن لديهم حقاً أو سلطة لإلزام «ذريتهم» بالعيش في ظل هذا العقد. فهو لا ينص على أن «ذريتهم» ينبغي أو سوف أو يجب أن يعيشوا ملتزمين بنصوصه، بل ينص فعلياً فقط على أن آمالهم ودوافعهم في تبنّي هذا العقد هي أنه قد يكون مفيداً لذريتهم إضافة لفائدته لأنفسهم من حيث إنه يعزز وحدتهم وسلامتهم واستقرارهم وحريتهم، إلخ.

لنفترض أن اتفاقية تم عقدها بالصيغة التالية:

> نحن، أهالي بوسطن، نوافق على إقامة معسكر دائم في جزيرة الحاكم لحماية أنفسنا وذريتنا من الغزو.

من الواضح أن هذه الاتفاقية لا تلزم، من حيث كونها اتفاقية،

سوى الناس الذين كانوا على قيد الحياة آنذاك. وهي، ثانياً، لا تؤكد حقاً أو سلطةً أو تصرفاً من جانبهم لإلزام «ذريتهم» بإدامة معسكر كهذا، بل قد تشير فقط إلى أن المصلحة المفترضة لذريتهم كانت أحد الدوافع التي حفزت الأطراف الأصلية على الدخول في هذه الاتفاقية.

عندما يقول رجلٌ بأنه يبني بيتاً لنفسه ولمن يأتي من بعده، فإنه لا يعني أن ذلك ينبغي أن يُؤخذ على محمل الاعتقاد بأن لديه أي تفكير بإلزامهم بالعيش في هذا البيت، ولا ينبغي أيضاً أن يُستدل من ذلك أنه من الحمق بحيث يتخيل بأن له حقاً أو سلطة في إلزامهم بالعيش فيه. ما يريد هذا الرجل أن يُفهم من قوله، في ما يتعلق بهم، هو فقط أن تطلعاته ودوافعه لبناء هذا البيت هي أن أبناءه وأحفاده، أو بعضهم على الأقل، قد يجدون أن من دواعي سعادتهم أن يسكنوا في هذا البيت.

وهكذا، فعندما يقول رجلٌ بأنه سيزرع شجرةً له ولذريته من بعده، فإنه لا يعني أن ذلك ينبغي أن يُفهم منه القولُ بأنه يفكر بإلزامهم، ولا الاستدلال من ذلك إلى أنه من السذاجة بحيث يتخيل أن له أي حق في إلزامهم، بالأكل من ثمار تلك الشجرة. هو يعني فقط، بقدر ما يتعلق الأمر بهم، بأن آماله ودوافعه لزراعة تلك الشجرة، هي أن ثمارها قد تكون مرغوبة من جانبهم.

وهكذا كانت الحال مع الذين تبنوا الدستور في البداية. مهما كانت نواياهم الشخصية، فالمعنى القانوني للغتهم، بقدر ما يتعلق الأمر «بذريتهم» كان ببساطة، هو أن آمالهم ودوافعهم لدخول تلك الاتفاقية، قد تكون مفيدة ومقبولة لذريتهم؛ وأنها قد تعزز وحدتهم

وسلامتهم واستقرارهم ورفاههم؛ وأنها قد تنحو «لضمان نعمة الحرية لهم». اللغة لا تؤكد ولا توحي بأي حق أو سلطة أو تصرف من جانب الأطراف الأصلية في الاتفاقية لإلزام «ذرياتهم» بالعيش في ظلها. ولو كانوا ينوون إلزام ذريتهم بالعيش في ظلها، لكان يتعين عليهم القول بأن هدفهم ليس «ضمان نعمة الحرية لهم» بل جعلهم عبيداً؛ لأنه إذا كانت «ذريتهم» ملزمةً بالعيش في ظل هذه الاتفاقية، فإنها لن تكون سوى ذرية من العبيد؛ أحفاد أجدادٍ حمقى وطغاة وميتين.

لا يمكن القول بأن الدستور قد كوّن من «شعب الولايات المتحدة» شركة واحدة على مر الزمان. فالدستور لا يتحدثِ عن «الشعب» كشركة بل كأفراد. والشركة لا تصف نفسها بـ«نحن» ولا بـ«الشعب» ولا «أنفسنا». كما أنه ليس للشركة، بلغة القانون، أيُّ «ذرية». إنها تفترض بأن لديها، وتصف نفسها بأن لديها، وجوداً دائماً كشخصية متميزة مفردة.

إضافة لذلك، ليس هناك لدى أي مجموعة من الرجال، الموجودين في زمن واحد، أي سلطة لإنشاء شركة أبدية. يمكن للشركة أن تصبح دائمة فقط من ناحية عملية عن طريق التحاق أعضاء جدد بها عندما يموت الآخرون. لكن هذه الوراثة الطوعية من قبل أعضاء جدد، تعني أن الشركة تموت بموت الذين كوّنوها أصلاً.

تبعاً لذلك، ومن ناحية قانونية، ليس هناك في الدستور ما ينص على أو يحاول فرض إلزام على «ذرية» أولئك الذين وضعوه.

وبالتالي، فإذا لم تكن لدى أولئك الذين وضعوا الدستور سلطة

الإلزام أو لم يحاولوا إلزام ذريتهم، فالسؤال الذي يبرز هو ما إذا كانت ذريتهم نفسها قد ألزمت نفسها بذلك. إذا كانوا قد فعلوا ذلك فما كان بوسعهم أن يفعلوا ذلك إلا بإحدى طريقتين أو كلتيهما، وهما الاقتراع ودفع الضرائب. لننظر في هاتين المسألتين، كلاً على حدة، ولنبدأ بالاقتراع.

كل الانتخابات التي جرت بموجب الدستور منذ بدايته لم تكن فقط من النوع الذي لم يلزم كل الناس بتأييد الدستور، بل إنها لم تلزم حتى أي فردٍ منهم بذلك، كما يتبين لنا من الإعتبارات التالية:

١. عملية الاقتراع، بحكم طبيعة الأشياء، لا يمكنها أن تلزم أحداً سوى المقترعين فقط. لكن، في ضوء شرط حيازة مُلكية لممارسة حق الاقتراع، فمن المرجح أن من كان مسموحاً لهم بممارسة هذا الحق خلال السنوات العشرين أو الثلاثين الأولى من العمل بالدستور، لم يتجاوزوا ١٠/١ أو ١٥/١ أو ربما ٢٠/١ من مجموع السكان (السود والبيض والرجال والنساء والقُصَّر). تبعاً لذلك، فإن من كان من الممكن لهم أن يلزموا أنفسهم بدعم الدستور، عن طريق الاقتراع، لم يتجاوزا ١٠/١ أو ١٥/١ أو ٢٠/١ من السكان الموجودين في ذلك الوقت.

أما في الوقت الحاضر، فالأرجح أن المسموح لهم بممارسة حق الاقتراع لا يتجاوزون ٦/١ من مجمل السكان. تبعاً لذلك، وفي ما يتعلق بالاقتراع، ليس من الممكن أن يكون الخمسة أسداس الباقون قد أيدوا الدستور.

٢. من بين السُّدس الذين يحق لهم الاقتراع، لم يتجاوز من اقترعوا

فعلاً، على الأغلب، الثلثين (أي نحو ١/٩ من مجمل السكان). كثيرون لم يتقرعوا بتاتاً، وكثيرون لم يقترعوا سوى مرة واحدة خلال سنتين أو ثلاث أو عشر سنوات، في فترات من الحماسة.

لا يمكن القول بأن أحداً يلزم نفسه، بحكم ممارسته للاقتراع، بتعهد تزيد مدته على المدة التي اقترع لها. فلو اقترعتُ، على سبيل المثال، لمسؤول سيشغل منصبه لمدة سنةٍ واحدة فقط، فلا يمكن القول بأني قد ألزمتُ نفسي بموجب ذلك بتأييد الحكومة لمدة تزيد على تلك المدة. لذلك، فلا يمكن على الأرجح القول استناداً إلى عملية الاقتراع الحقيقي، بأن أكثر من تُسع أو ثمن العدد الإجمالي للسكان ملزمون عادة بتأييد الدستور.

٣. لا يمكن القول بأن رجلاً يلزم نفسه، بسبب ممارسته للاقتراع بتأييد الدستور، ما لم تكن ممارسة الاقتراع طوعية تماماً من جانبه. لكن لا يمكن وصف ممارسة الاقتراع بأنها طوعية من أي مجموعة كبيرة ممن يقترعون. إنها بالأحرى إجراءٌ أملته الضرورة مفروض عليهم من قبل أشخاصٍ آخرين، وليس ممارسةً اختاروها بأنفسهم.

(أقتبس عن نفسي): «الحقيقة أنه في ما يتعلق من الأمر بالأفراد، لا يمكن أن يُعتبر اقتراعهم الفعلي دليلاً على موافقتهم (حتى في الوقت الحاضر). بل على العكس من ذلك، فإن الرجل الذي لا يكترثُ أحدٌ حتى بطلب موافقته، يجد نفسه مطوقاً من حكومة لا يستطيع مقاومتها؛ حكومة ترغمه على دفع المال، وتقديم الخدمات، والتخلي عن ممارسة العديد من حقوقه الطبيعية، تحت تهديد عقوبات مرهقة. كذلك هو يرى رجالاً آخرين يمارسون هذا الطغيان عليه من خلال

الاقتراع. ويرى، إضافة لذلك، أنه لو لجأ إلى عملية الاقتراع هذه هو نفسه، فربما تكون لديه فرصة لتخفيف وطأة هذا الطغيان من جانب الآخرين عليه، عن طريق إخضاعهم لطغيانه هو. باختصار، يجد نفسه، دون قبول منه، في موقفٍ إذا استخدم فيه الاقتراع، فقد يصبح سيداً، وإذا لم يستخدمه، فيجب أن يصبح عبداً. ولا بديل له سوى هذين الخيارين. وفي محاولةِ الدفاع عن نفسه، يمضي في الخيار الأول. حالةُ تشبهُ حال رجل أُرغم على الدخول في معركة حيث يتعين عليه إما أن يقتل آخرين أو يُقتل هو نفسه. وإذا كان الإنسان، في سبيل إنقاذ حياته في المعركة، يحاول قتل أعدائه، فلا يمكن أن يُستدل من ذلك أن المعركة كانت باختياره. وليست المنافسات في الانتخابات باختياره أيضاً ــ وهي مجرد بديل للرصاصة في المعركة ــ لأنه إذا كانت فرصته الوحيدة في الحفاظ على نفسه هي أن يستخدم الاقتراع، يُستدل من ذلك أنه دخل هذه المناسبة باختياره، وأنه باختياره قد وضع كل حقوقه الطبيعية في رهان مقابل حقوق الآخرين، لكي يفوز أو يخسر بمجرد سلطة الأرقام. على العكس من ذلك، ينبغي اعتبار أنه، في ضوء الحاجة التي دفعه إليها الآخرون، والتي ليس له سبيلٌ آخر لمواجهتها، فإنه، من منطلق الضرورة، قد استخدم الوسيلة الوحيدة المتبقية له».

«ليس من شكٍّ في أن أتعس الرجال، في ظل أشد الحكومات ظلماً في العالم، سيستخدمون الاقتراع، إذا سُمح لهم، إذا رأوا في ذلك تحسيناً لأوضاعهم. لكن ذلك لن يكون عندئذٍ استنتاجاً مشروعاً بأن الحكومة نفسها، التي تسحقهم، هي التي سعى هؤلاء الرجال لإقامتها، أو حتى قبلوا بإقامتها. لذلك لا ينبغي اعتبار اقتراع رجلٍ بموجب دستور الولايات المتحدة، دليلاً على أنه قد وافق على الدستور، حتى في الوقت الحاضر. وتبعاً لذلك، فليس لدينا دليلٌ

على أن أي جزءٍ كبير من سكان الولايات المتحدة، حتى المقترعين الحقيقيين منهم، قد قبلوا الدستور فعلاً وبطواعيةٍ في أي وقت من الأوقات، حتى في الوقت الحاضر. كما لا يمكن أن يكون لدينا دليل كهذا أبداً، حتى تعطى الحرية التامة لكل إنسانٍ ليقبل أو يرفض، دون أن يعرض نفسه وأملاكه للإزعاج أو الأذى من قبل الآخرين».

وحيث إنه لا معرفة قانونية لنا بمن الذي يقترع باختياره، ومن الذي يقترع تحت ضغط الحاجة المفروضة عليه، فلا يمكن أن تكون لدينا معرفة قانونية بما إذا كان فرد معين قد اقترع باختياره؛ أو، تبعاً لذلك، أنه باقتراعه، قد قبل أو ألزم نفسه بدعم الحكومة. لذلك فإن الاقتراع، من ناحية قانونية، يفشل تماماً في إلزام أي شخص بدعم الحكومة. الاقتراع يفشل تماماً في إثبات أن الحكومة تستند إلى الدعم الطوعي من جانب أي إنسان. وبناءً على المبادئ العامة للقانون والمنطق، لا يمكن القول بأن للحكومة على الإطلاق مؤيدين باختيارهم، حتى يتم بيان من هم أولئك المؤيدين بشكل محدد.

ولأن دفع الضرائب عملية إلزامية، فهي لا تصلح دليلاً على أن أي شخص يؤيد الدستور طوعاً.

صحيحٌ أن نظرية دستورنا تنص على أن دفع الضرائب يتم طواعية؛ وأن حكومتنا هي شركة ضمان متبادل، يدخل فيها الناس طواعية بعضهم مع بعض؛ وأن كل رجلٍ يبرم بحرية وبطواعيةٍ نقيةٍ عقداً مع كل الآخرين باعتبارهم أطرافاً في الدستور، لدفع قدرٍ معين من المال مقابل قدرٍ معين من الحماية، تماماً كما يفعل مع أي شركة تأمين أخرى؛ وأنه حر في عدم استخدام الحماية وعدم دفع الضرائب

بنفس درجة حريته في دفع الضرائب واستخدام الحماية.

لكن هذه النظرية عن حكومتنا تختلف تماماً عن الحقيقة العملية. الحقيقة هي أن الحكومة، مثلُها مثل قاطعِ طُرق، تقول للرجل: «مالُكَ أو حياتُك». وأن كثيراً من الضرائب، إن لم يكن معظمها، تُدفع تحت ضغط ذلك التهديد. الواقع أن الحكومة لا تكمن لرجل في مكانٍ منعزل، وتثِب إليه من جانب الطريق مصوبةً مسدساً نحو رأسه وتبدأ بتفتيش جيوبه. لكن عملية السطو، مع ذلك، هي عملية سطوٍ بنفس الدرجة؛ وهي أكثر بكثير خِسَّةً ومدعاةً للخزي. قاطع الطرق يتحمل وحده مسؤولية الخطر وارتكاب جريمةٍ أقدم عليها بنفسه. وهو لا يتظاهر بأنه شيء آخر عدا كونه لصاً. كما أنه لم يكتسب ما يكفي من الصفاقة للادعاء بأنه يمارس فقط عملية «حماية» وأنه يأخذ أموال الناس رغماً عنهم لمجرد تمكينه من «حماية» المسافرين المغرورين الذين يشعرون بقدرتهم التامة على حماية أنفسهم، أو لا يقدّرون أهمية نظامه الخاص في الحماية. قاطع الطرق على درجة من الحساسية بحيث لا يمكنه إطلاق مزاعم كهذه.

إضافة لذلك، فهو عندما يأخذ مالكَ، يتركك وشأنك كما تأمل ذلك في أعماقك. فهو لا يصر على متابعتك في الطريق رغماً عنك؛ مفترضاً أنه «حاكمك» الشرعي بحجة «الحماية» التي يوفرها لك. إنه لا يواصل «حمايتك» عن طريق أمره لك بالانحناء له وخدمته؛ وعن طريق الطلب منك أن تفعل هذا، ومنعك من أن تفعل ذاك؛ وعن طريق سلبه مزيداً من المال منك كلما وجد فائدة أو متعة في ذلك؛ وعن طريق وسمك بأنك متمرد وخائن وعدو لبلدك، وإطلاق النار عليك دون رأفة إذا شكّكت في سلطته أو

قاومت طلباته. إنه رجل على درجة من التهذيب بحيث لا يلجأ لمثل هذه الحيل والإهانات والنذالات. إنه باختصار لا يحاول، إضافةً لسرقتك أن يجعلك مغفلاً أو عبداً له.

لهذا السبب، فإن على كل محبٍّ للحرية أن يفهم هذه الحقائق الأساسية وهي:

١ ــ أن كل من يضع أموالاً في يدي «الحكومة» (كما يسمونها)، فإنما يضع في يديها سيفاً سيستخدم ضده لابتزاز مزيد من المال منه وإبقائه خاضعاً لإرادتها الكيفية.

٢ ــ أن أولئك الذين سيأخذون أمواله دون موافقته، في المقام الأول، سيستخدمون هذا المال للإمعان في سرقته واستعباده، إذا تجرأ على مقاومة طلباتهم في المستقبل.

٣ ــ أن من السخافة التامة الافتراض بأن أي مجموعة من الرجال ستأخذ أموال رجل دون موافقته لأي غرض قد يدّعونه، مثل حمايته؛ إذ ما الذي يدعوهم إلى حمايته إذا كان هو نفسه لا يريد ذلك؟ افتراضٌ كهذا يعادل في سخافته القول بأنهم سيأخذون أمواله دون موافقته بغرض شراء طعام أو ملابس له في الوقت الذي لا يريد فيه هو ذلك.

٤ ــ إذا كان رجلٌ ما يريد «الحماية» فهو قادرٌ على التفاوض على صفقة بهذا الشأن؛ دون أن يكون لدى أحدٍ سبب لسرقته «لحمايته» ضد إرادته.

٥ ــ أن الأمن الوحيد الذي يمكن للرجال أن يحققوه لحريتهم

السياسية يكمن في الاحتفاظ بأموالهم داخل جيوبهم حتى يتلقوا ضمانات يطمئنون إليها تماماً، بأن هذه الأموال ستستخدم كما يريدون لها أن تستخدم لمصلحتهم لا للإضرار بهم.

٦ ــ أنه لا يمكن الوثوق بأي حكومة، كما يسمونها، ولو للحظة واحدة، أو الافتراض في حدود المعقول أن لها أهدافاً صادقة واضحة، إلا إذا كانت تعتمد كلياً على التأييد الطوعي لها.

هذه الحقائق أساسية وبديهية للغاية بحيث لا يمكن الافتراض بأن أحداً سيدفع مالاً لـ«حكومةٍ» لتأمين حمايتها له، إلا إذا أبرم أولاً معها عقداً صريحاً وباختياره التام لهذه الغاية.

من الواضح تماماً، إذن، أنه لا اقتراعٌ كهذا، ولا دفعُ ضرائب كهذه، كما يحدث فعلاً، يمكن أن يكونا دليلاً على قبول أو التزام أي شخص بتأييد الدستور.

ويترتب على ذلك أنه لا دليل لدينا على الإطلاق على أن الدستور ملزمٌ لأي إنسان، أو أن أي إنسان هو طرفٌ في عقدٍ أو التزامٍ بأي صفة لتأييد الدستور. وأنه ليس هناك أحدٌ ملزم بتأييده.

ليس فقط أن الدستور غير مُلزمٍ لأحدٍ الآن، بل لم يسبق له أن ألزم أحداً بتاتاً. لم يُلزم أحداً من قبل لأنه لم يسبق لأحدٍ أن وافق، بطريقة تستند إلى المبادئ العامة للقانون والمنطق، على جعله مُلزماً له.

إن من المبادئ العامة للقانون والمنطق أن الوثيقة الخطية لا تلزم أحداً إلا إذا وقّع عليها. هذا المبدأ من الصرامة وعدم المرونة بحيث إنه

حتى في حالة رجل لا يستطيع كتابة اسمه، يجب أن تكون هناك «علامة تحدد هويته» قبل أن يصبح ملتزماً بعقد خطي. هذا تقليد راسخ منذ عصور قديمة، عندما كان القليل من الرجال هم الذين يستطيعون كتابة أسمائهم؛ عندما كان الكاتب ـ أي من يستطيع الكتابة ـ من الندرة والأهمية بحيث إنه حتى لو ارتكب جرائم كبرى فهو معفىً من العقوبة بالنظر إلى أن الجمهور لا يستطيع الاستغناء عن خدماته. حتى في ذلك الوقت كان لا بد من التوقيع على العقد الخطي؛ وكان الرجال الذين لا يستطيعون الكتابة يلجأون إما إلى «وضع علامة لهم» أو توقيع عقودهم عن طريق طبع أختامهم على شمع مثبت على قطعة الجلد التي كُتب العقد عليها. ومن هنا جاءت عادة لصق الأختام التي استمرت إلى يومنا هذا. القانون يؤكد، والمنطق يبيّن، أن الوثيقة الخطية، إن لم تكن موقعة، فيجب الافتراض بأن الطرف الملزم بها، قد اختار عدم التوقيع عليها، أو إلزام نفسه بها.

حيث إن الدستور لم يُوقع عليه إطلاقاً، ولم يُوافق عليه أي شخص، باعتباره عقداً، فبالتالي هو لم يلزم أحداً وهو الآن لا يلزم أحداً؛ وحيث إضافة لذلك، أنه ليس من المتوقع لأحد أن يقبل به بعد الآن، إلا تحت التهديد بأسنّة الحراب، فربما ليس هناك أهمية لما هو معناه القانوني الصحيح كعقد. مع ذلك، فإن الكاتب يعتقد أن من الضروري القول بأن الدستور، في رأيه، ليس تلك الوثيقة ذات الشأن كما اعتاد الناس الافتراض بصورة عامة؛ غير أن الحكومة، عن طريق التفسير الخاطئ والاغتصاب الصريح، أخذت تمارس على نطاق واسع وتام تقريباً، أشياء مختلفة عن تلك التي يدّعي الدستور نفسه بأنه يخولها لها. وبناء على ذلك، فقد كتب هذا الكاتب الكثير، وبوسعه كتابة المزيد لإثبات أن هذه هي

الحقيقة. لكن أياً كان الدستور فعلاً هذا الشيء أو ذاك، فالمؤكد هو ما يلي: أنه إما قد أعطى تفويضاً لحكومةٍ كهذه التي لدينا، أو أنه كان عاجزاً عن منعها. ولذلك فهو غيرُ صالحٍ للبقاء في كلتا الحالتين.

ألفين توفلر

مقابلة مجلة «بلاي بوي» مع آين راند

تعتبر آين راند (١٩٠٥ ـ ١٩٨٢) إحدى أكثر الشخصيات تأثيراً وإثارة للجدل في التاريخ الحديث لليبرتارية. وُلدت في سانت بطرسبرغ باسم أليسا روزنبوم، وفرّت من روسيا بعد الثورة البلشفية وهاجرت إلى الولايات المتحدة. وقد طورت في مؤلفاتها الواسعة التأثير، مثل (رأس النبع) (١٩٤٣) و(أطلس لم يعد يبالي)? (١٩٥٧)، مفاهيم المنطق، والحقوق الفردية، والذاتية ـ ما أسمتها «الموضوعية». ولكنها مع ذلك، أنكرت أي صلة بالليبرتارية، مصرة على أن الفلسفة السياسية لا تستطيع الصمود لوحدها دون الأساس الميتافيزيقي والمعرفي والأخلاقي الذي حددته. ومع أنها

(*) إشارة إلى أسطورة أطلس الجبار الذي يحمل العالم على كتفيه.

اجتذبت الكثير من الناس للأفكار الليبرالية، فإن العديد من الليبرتاريين لم يكونوا مرتاحين لإلحادها، وغرورها الشديد بذاتها، وما رأوا أنه مزاجها الحادّ واتّباعها لطقوس دينية غريبة. ويشارك ورثة راند في خلافاتها مع الليبرتارية، لذلك لم نستطع إدراج مقالاتها الرئيسية في هذا الكتاب. لكن أفكارها تظهر بوضوح في هذه المقابلة المنشورة في مجلة «بلاي بوي» في عددها الصادر في شهر آذار (مارس) ١٩٦٤. وقد أجرى المقابلة ألفين توفلر الذي أصدر بعد ذلك كتاباً بعنوان (الصدمة المستقبلية) وكتباً أخرى.

بلاي بوي: آنسة راند. تعرض مؤلفاتك ومقالاتك، خصوصاً كتابك الأكثر مبيعاً والمثير للجدل (أطلس لم يعد يبالي)، رؤية مصممة بعناية ومنسقة للعالم. وهي في الواقع تعبير عن نظام فلسفي شامل. ما الذي تسعين لتحقيقه بهذه الفلسفة الجديدة؟

راند: أسعى لإطلاع الناس ـ أو أولئك المعنيين بالتفكير ـ على وجهة نظر مكتملة ومتسقة ومعقولة للحياة.

بلاي بوي: ما هي الفرضية الأساسية للموضوعية؟ أين تبدأ.

راند: تبدأ بالحقيقة البدهية بأن الوجود موجود، وهي تعني بأن الحقيقة الموضوعية موجودة دون أن يكون لذلك علاقة بمن يدركها أو بانفعالات المدرك لها وأحاسيسه ورغباته وآماله ومخاوفه. وأحاسيس ورغبات وآمال ومخاوف المدرِك لها. الموضوعية تؤكد أن عقل الإنسان هو وسيلته الوحيدة لإدراك الواقع ودليله الوحيد في التصرف. وأعني بالعقل القدرة التي تحدد المادة التي توفرها حواس الإنسان وتدمجها.

بلاي بوي: في (أطلس لم يعد يبالي) يعلن جون غالت «أقسم ــ بحياتي ومحبتي لها ــ بأني لن أعيش أبداً من أجل إنسانٍ آخر، ولن أطلب من إنسانٍ آخر أن يعيش من أجلي». كيف يرتبط هذا بمبادئك الأساسية؟

راند: عبارة غالت تلخيصٌ درامي لأخلاقيات الفرد الموضوعي. كلُّ نظامٍ للأخلاق يستند إلى، ويُستمد من، ميتافيزيقياتٍ صراحةً أو ضمناً. الأخلاق المستمدة من الأساس الميتافيزيقي للموضوعية ترى أنه بالنظر إلى أن عقل الإنسان هو الأداة الرئيسية لبقائه، فإن العقلانية هي الفضيلة الأسمى. استخدامُ الإنسان لعقله وإدراك الواقع، والتصرف طبقاً لذلك، هو ضرورة أخلاقية للإنسان. مقياس القيمة لأخلاق الفرد الموضوعي هو حياة الإنسان ــ بقاءُ الإنسان كإنسان ــ أو ذلك الذي تقتضيه طبيعة إنسانٍ عاقل لبقائه بصورة ملائمة. أخلاقيات الفرد الموضوعي في جوهرها ترى أن الإنسان موجود من أجل ذاته، وأن سعيه لتحقيق سعادته الخاصة هو أسمى الغايات الأخلاقية، وأنه لا ينبغي أن يضحي بنفسه من أجل الآخرين، ولا التضحية بالآخرين من أجل نفسه. هذه الجملة الأخيرة هي ما يلخصه غالت.

بلاي بوي: هل أنتِ مستعدةٌ للموت من أجل القضية التي تتبنينها؟ وهل يتعين على أتباعك أن يكونوا مستعدين للموت من أجلها؟ وبالنسبة للموضوعي الحقيقي الذي يرفض التضحية، هل هناك أيُّ قضيةٍ تستحق الموت من أجلها؟

راند: الإجابة عن هذا السؤال مبينة بوضوح في كتابي. في (أطلس لم يعد يبالي) أوضحتُ أن على الإنسان أن يعيش، وأن يقاتل عند الضرورة، من أجل قيَمِه ــ لأن عملية الحياة برمتها تتكون من تحقيق

القيم. الإنسان لا يعيش بصورة تلقائية، بل عليه العيش ككائن عاقل وألا يقبل بما هو أقل من ذلك. ليس بوسعه العيش كوحش. حتى أبسط القيم، كالطعام، يتعين على الإنسان أن يجدها. يتعين على الإنسان أن يزرع وينتج الطعام. الشيء ذاته ينطبق على إنجازاته الأكثر فائدة وأهمية. كل القيم تقتضي من الإنسان أن يكتسبها ويحتفظ بها، وإذا تعرضت هذه القيم للتهديد فعليه أن يكون مستعداً للقتال والموت، عند الضرورة، من أجل حقه في الحياة ككائن عاقل. أنت تسألني: هل أنا مستعدة للموت من أجل الموضوعية؟ نعم، أنا مستعدة. ولكن ما هو أهم من ذلك أني مستعدة للحياة من أجلها ـ وهي مسألة أكثر صعوبة.

بلاي بوي: في كتابك السابق (النشيد) يعلن البطل: «إرادتي هي التي تختار، وخيار إرادتي هو القرار الوحيد الذي أحترمه». أليست هذه فوضوية؟ هل رغبات الإنسان أو إرادته هي القانون الوحيد الذي يتعين على الإنسان أن يحترمه؟

راند: ليست إرادة الإنسان. هذا تعبير شعري على نحو ما يتضح في السياق الإجمالي للقصة في (النشيد)؛ حكم الإنسان المنطقي على الأمور. لاحظ أني أستخدم تعبير إرادة حرة بمعنى مختلفٍ تماماً عن المعنى المفهوم منه عادةً. الإرادة الحرة تتكون من قدرة الإنسان على التفكير أو عدم التفكير. عملية التفكير هي الخيار الرئيسي للإنسان. الإنسان العاقل لا يمكن أن يكون منقاداً برغباته أو نزواته، بل فقط بقيم تستند إلى تقديره العاقل للأمور. هذه هي السلطة الوحيدة التي يستطيع الاعتراف بها. هذا لا يعني الفوضى، لأن الإنسان إذا أراد أن يعيش في مجتمع حر متحضر فإنه، بحكم المنطق، سيختار مراعاة القوانين عندما تكون هذه القوانين موضوعية ومنطقية وصالحة. لقد كتبت مقالاً عن هذا الموضوع لمجلة (ذا

أوبجيكتيفست) ـ حول الحاجة والوظيفة الصحيحة للحكومة.

بلاي بوي: ما هي، في رأيك، الوظيفة الصحيحة للحكومة؟

راند: من حيث الأساس، هناك وظيفة صحيحة واحدة فقط في الواقع: حماية الحقوق الفردية. فحيث إنه لا يمكن انتهاك الحقوق إلا بالقوة المادية، ومشتقات معينة من القوة المادية، فالوظيفة الصحيحة للحكومة هي حماية الناس من الذين يبدأون باستخدام القوة المادية: من المجرمين. القوة في مجتمعٍ حر لا تستخدم إلا للرد، وفقط الرد على أولئك الذين بدأوا باستخدامها. هذا هو الواجب الصحيح للحكومة: العمل كشرطي يحمي الناس من استخدام القوة.

بلاي بوي: إذا كان استخدام القوة ممكناً فقط للرد على القوة، فهل للحكومة الحق في استخدام القوة لجمع الضرائب، على سبيل المثال، أو سوق الناس للتجنيد الإجباري؟

راند: أعتقد، من حيث المبدأ، أن الضرائب ينبغي أن تكون طوعية، مثل كل شيءٍ آخر. لكن كيف يمكن للمرء تطبيق ذلك، فهي مسألة معقدة جداً. يمكنني فقط الإشارة إلى أساليب معينة، لكنني لا أصر عليها بوصفها إجابات محددة. اليانصيب الحكومي، على سبيل المثال، المستخدم في عدة دول أوروبية، هو أحد الأساليب الجيدة للضرائب الطوعية. وهناك أساليب أخرى. ينبغي أن تكون الضرائب مساهمات طوعية للخدمات الحكومية الضرورية التي يحتاج لها الناس، ولذلك سيكونون مستعدين وينبغي أن يكونوا مستعدين لدفعها ـ كما يدفعون للتأمين. غير أن هذه بالطبع مسألة تتعلق بالمستقبل البعيد، عندما يؤسس البشر نظاماً اجتماعياً حراً تماماً. سيكون ذلك هو الإصلاح الأخير

وليس الأول الذي ينبغي تأييده. أما بالنسبة للتجنيد الإجباري، فهو غير صحيح وغير دستوري. إنه انتهاك للحقوق الأساسية، لحق الإنسان في حياته الخاصة. لا يحق لإنسانٍ إرسال إنسانٍ آخر للقتال والموت في سبيل مصلحته (مصلحة المُرسِل). لا يحق لبلدٍ إكراه الرجال على الخدمة غير الطوعية. ينبغي أن تكون الجيوش طوعيةً تماماً؛ ومن المعروف أن السلطات العسكرية ترى أن الجيوش الطوعية أفضل الجيوش.

بلاي بوي: ماذا عن الاحتياجات العامة؟ هل تعتبرين الخدمات البريدية، على سبيل المثال، وظيفة مشروعة للحكومة؟

راند: دعني الآن أبيّن ذلك بوضوح. موقف متسقٌ تماماً. ليس فقط الخدمات البريدية، بل الشوارع والطرق وفوق كل شيء المدارس، كلها ينبغي أن تكون ملكية خاصة وتدار من قبل إدارة خاصة. أنا أؤيد الفصل بين الدولة والاقتصاد. الحكومة ينبغي أن تكون معنية فقط بتلك القضايا التي تنطوي على استخدام القوة. هذا يعني: الشرطة، القوات المسلحة، والمحاكم لتسوية النزاعات بين الناس. لا شيء عدا ذلك. كل شيء عدا ذلك ينبغي أن يُدار بطريقة خاصة، وستكون إدارته أفضل بطريقة خاصة.

بلاي بوي: هل يمكنك إنشاء دوائر أو وكالات حكومية جديدة؟

راند: كلا، وأنا بصدق لا أستطيع بحث الأمور بهذه الطريقة. أنا لست مخَطِّطةً حكومية ولا أقضي وقتي في اختراع اليوتوبيات. أنا أتحدث عن المبادئ ذات التطبيقات العملية الواضحة. لو قلتُ بأني أعارض البدء في استخدام القوة، فماذا يبقى للمناقشة؟

بلاي بوي: ماذا عن القوة في السياسة الخارجية؟ لقد سبق لك أن قلتِ بأن لأي شعبٍ حر الحق في غزو ألمانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية...

راند: بالتأكيد.

بلاي بوي: .... وأن أي شعب حر اليوم لديه الحق أخلاقياً ـ ولكن ليس الواجب ـ لغزو روسيا، وكوبا، وأي «زريبة عبيد» أخرى. صحيح؟

راند: صحيح. الدكتاتورية ـ البلد الذي ينتهك حقوق مواطنيه ـ هو بلدٌ خارج على القانون ولا يستطيع المطالبة بأي حقوق.

بلاي بوي: هل يمكنك فعلاً تأييد غزو الولايات المتحدة لكوبا أو الاتحاد السوفياتي؟

راند: ليس حالياً. لا أعتقد أن ذلك ضروري. أؤيد القيام بما يخشاه الاتحاد السوفياتي أكثر من أي شيء آخر: المقاطعة الاقتصادية. أؤيد فرض حصارٍ على كوبا ومقاطعة اقتصادية للاتحاد السوفياتي؛ وسترى هذين النظامين ينهاران دون خسارة جندي أميركي واحد.

بلاي بوي: هل تؤيدين انسحاب الولايات المتحدة من الأمم المتحدة؟

راند: نعم. أنا لا أقرُّ المظهر الغريب لمنظمة تزعم بأنها مكرسة للسلام العالمي وحقوق الإنسان، فيما هي تضم الاتحاد السوفياتي، أسوأ المعتدين وأكثر دولة ارتكاباً للمجازر الدموية في التاريخ، عضوةً فيها. إن فكرة حماية الحقوق، مع وجود الاتحاد السوفياتي بين الحماة، هي إهانة لمفهوم الحقوق ولذكاء أي إنسان يُطلب منه تأييد، أو الموافقة على، منظمة كهذه. لا أعتقد أنه يتعين على إنسان ما التعاون مع مجرمين، وللأسباب نفسها، لا أعتقد أن

على البلدان الحرة أن تتعاون مع الدكتاتوريات.

بلاي بوي: هل تدعين إلى قطع العلاقات الدبلوماسية مع روسيا؟

راند: نعم.

بلاي بوي: ما رأيك في معاهدة حظر إجراء التجارب التي تم توقيعها أخيراً؟

راند: أتفق مع ما ورد في كلمة باري غولدووتر في مجلس الشيوخ في هذا الموضوع. لقد بيّن الخبير العسكري الأفضل وخبير العلوم الأفضل الدكتور تيللر، مبتكر القنبلة الهيدروجينية، أن هذه المعاهدة ليست فقط عديمة المعنى، بل هي خطرة بشكل مؤكد على النظام الدفاعي الأميركي.

بلاي بوي: إذا تمت تسمية السناتور غولدووتر مرشحاً جمهورياً للرئاسة في شهر تموز (يوليو) القادم، فهل ستقترعين له؟

راند: حالياً نعم. وعندما أقول «حالياً» فإني أعني بتاريخ إجراء هذه المقابلة. أنا أختلف معه في أشياء جوهرية عديدة، لكني أتفق مع سبق الإصرار مع سياسته الخارجية. من بين المرشحين الحاليين أرى باري غولدووتر أفضلهم. وسأنتخبه إذا قدم لنا برنامجاً معقولاً، أو على الأقل شبه متسق.

بلاي بوي: ما رأيك في ريتشارد نيكسون؟

راند: أنا أعارضه. أنا أعارض كل المعتادين على الحلول الوسط والمقلدين، والسيد نيكسون هو على الأرجح بطل في هذا المضمار.

بلاي بوي: ماذا عن الرئيس جونسون؟

راند: ليس لي رأي خاص به.

بلاي بوي: أنت معارِضَة معلنة للشيوعية والاشتراكية والليبرالية. مع ذلك ترفضين الفكرة القائلة بأنك محافظة. أين تقفين سياسياً؟

راند: تصحيح. أنا لم أصف مواقفي بتاتاً بعبارات مضادة. أنا أؤيد رأسمالية تتبنى سياسة عدم التدخل الحكومي، والحقوق الفردية ــ ليس هناك حقوق غيرها، والحرية الفردية. من هذا المنطلق، أعارض أي مذهب يقترح التضحية بالفرد في سبيل الجماعة، مثل الشيوعية، والاشتراكية، ودولة الرفاه، والفاشية والنازية، والليبرالية الحديثة. وأنا أعارض المحافظين انطلاقاً من الأساس نفسه. المحافظون يدعون إلى اقتصاد مختلط ودولة رفاه، واختلافهم عن الليبراليين هو فقط من حيث الدرجة لا من حيث المبدأ.

بلاي بوي: لقد قلتِ بأن أميركا تعاني من إفلاسٍ فكري. هل تشملين في هذه الإدانة مطبوعات يمينية مثل (ناشونال ريفيو)؟ أليست تلك المجلة صوتاً قوياً ضد كل الأشياء التي تعتبرينها «دولانية» أو مختصة بالدولة؟

راند : أنا أرى أن (ناشونال ريفيو) هي أسوأ وأخطر مجلة في أميركا. إن ذلك النوع من الدفاع الذي توفره للرأسمالية لا يؤدي إلى شيءٍ سوى تشويه والرأسمالية وتدميرها. هل تريد مني أن أبين لك لماذا؟

بلاي بوي: أرجو ذلك.

راند: لأنها تربط الرأسمالية بالدين. الموقف العقائدي لـ(ناشونال

ريفيو) يتمخض في جوهره عما يلي: لكي يقبل المرء الحرية والرأسمالية، عليه أن يؤمن بالله أو بضربٍ من الأديان، ضرب من التصوف الخارق للطبيعة. هذا يعني أنه ليس هناك أساس منطقي يمكن للمرء الانطلاق منه للدفاع عن الرأسمالية. وهذا يعادل الاعتراف بأن العقل ينحاز إلى جانب أعداء الرأسمالية، وأن مجتمعاً من العبيد أو دولة دكتاتورية هي نظام عقلاني وأنه لا يمكن للمرء الإيمان بالحرية إلا انطلاقاً من مذهب ديني. ليس هناك ما هو أكثر احتقاراً للرأسمالية من ذلك، والعكس تماماً هو الصحيح. الرأسمالية هي النظام الوحيد الذي يمكن الدفاع عنه وإثباته بالعقل.

بلاي بوي: هاجمت الحاكم نيلسون روكفلر «لجمعه بين كل معارضي دولة الرفاه والمعتوهين الحقيقيين». لقد كان واضحاً من ملاحظاته أنه كان يوجه انتقاداته، بين أمور أخرى، إلى جمعية جون بيرش. هل أنت مستاءة من وضعك مع جمعية جون بيرش في سلة واحدة. هل ترينهم «معتوهين» أم أنهم قوة من أجل الخير؟

راند: أنا لا أحب وضعي في سلة واحدة مع أي أحد. ولا أحب الأسلوب الحديث في عدم تحديد الآراء وجمع أناس مختلفين تماماً في مجموعة واحدة بعبارات تشويهية وازدرائية. أنا مستاءة من الأساليب القذرة للحاكم روكفلر: رفضه للتحديد بالضبط من هو وما الذي كان يعنيه. بالنسبة لي، أكرر أني لا أريد أن أوضع في سلة واحدة مع أحد، وبالتأكيد ليس مع جمعية جون بيرش. هل أراهم معتوهين؟ كلا، ليس بالضرورة. مشكلتهم أنه لا يبدو أن لديهم أي فلسفة سياسية محددة بوضوح. لذلك فقد يكون بعضهم معتوهين، والبعض الآخر ربما كانوا مواطنين حسني النية. أنا أرى جمعية بيرش عديمة الجدوى، لأنهم لا يعملون من أجل الرأسمالية بل هم فقط ضد الشيوعية. وقد علمت أنهم يعتقدون بأن الحالة

الكارثية للعالم اليوم ناجمة عن مؤامرة شيوعية. هذه سطحية وسذاجة طفولية. لا يمكن تدمير بلد بمجرد مؤامرة، لكن يمكن تدميرها فقط بالأفكار. يبدو أن من في جمعية بيرش هم إما غير مثقفين أو من أعداء الثقافة. إنهم لا يولون أهمية للأفكار، ولا يدركون أن المعركة الكبرى في العالم اليوم هي نزاع فلسفي وعقائدي.

بلاي بوي: هل هناك أي مجموعات سياسية في الولايات المتحدة اليوم تحظى بتأييدك؟

راند: مجموعات سياسية بهذا المعنى؟ لا. هل هناك مجموعة سياسية اليوم متسقة تماماً؟ مجموعات كهذه اليوم تتوجه بتناقضات صارخة أو تتبنى تناقضات كهذه.

بلاي بوي: هل لديك أي تطلعات سياسية شخصية؟ هل سبق لك أن فكرت في الترشح للانتخابات؟

راند: بالتأكيد لا. وآمل ألّا تكون كارهاً لي لدرجة أن تتمنى لي شيئاً كهذا!

بلاي بوي: لكنك معنية بالسياسة، أو على الأقل بالنظرية السياسية. أليس كذلك؟

راند: دعني أجيبك كما يلي: عندما أتيت إلى هنا من الاتحاد السوفياتي، كنت مهتمة بالسياسة لسبب واحد فقط ـ لأصل إلى ذلك اليوم الذي لا أهتم فيه بالسياسة. أردت أن أضمن العيش في مجتمع أكون فيه حرة لمتابعة اهتماماتي وأهدافي، مع المعرفة بأن الحكومة لن تتدخل لتدميرها، ومع المعرفة بأن حياتي وعملي

ومستقبلي لن تكون تحت رحمة الدولة أو نزوة دكتاتور. وما زال هذا هو موقفي حتى اليوم. لكنني فقط أعرف اليوم أن مجتمعاً كهذا هو مجتمع مثالي لم يتحقق بعد، وأنه لا يمكنني أن أتوقع من الآخرين تحقيقه لي، وأني، مثلي مثل أي مواطن مسؤولٍ آخر، يجب أن أفعل كل شيء ممكن لتحقيقه. بعبارة أخرى، أنا مهتمة بالسياسة فقط لكي أضمن الحرية وأحميها.

بلاي بوي: لقد حاججت في كل أعمالك بأن الطريقة التي تم بها تنظيم العالم المعاصر، حتى في البلدان الرأسمالية، تدفع الفرد تحت السطح وتعوق المبادرة. وفي (أطلس لم يعد يبالي) يقود جون غالت إضراباً للرجال ذوي العقول ـ الذي ينتهي بانهيار المجتمع الجماعي من حولهم. هل تعتقدين أنه قد حان الوقت للفنانين والمثقفين ورجال الأعمال المبدعين اليوم لسحب مواهبهم من المجتمع بهذه الطريقة؟

راند: لا. ليس بعد. لكن قبل أن أوضح، يجب علي أن أصحح جزءاً من سؤالك. ما لدينا اليوم ليس مجتمعاً رأسمالياً، بل اقتصادٌ مختلط ــ أي خليطٌ من الحرية والضوابط، والذي يتحرك، وفقاً للتوجهات السائدة حالياً، نحو الدكتاتورية. الإضراب في (أطلس لم يعد يبالي) يحدث في الوقت الذي وصل فيه المجتمع إلى مرحلة الدكتاتورية. متى، وما إذا كان ذلك سيحدث؟ هو الوقت الذي يجب فيه الخروج للإضراب، لكن ليس قبل ذلك.

بلاي بوي: ماذا تعنين بالدكتاتورية؟ كيف تُعرِّفينها؟

راند: الدكتاتورية هي حكم لا يعترف بحقوق الفرد، والذي تحوز فيه الحكومة سلطة كلية غير محدودة على الناس.

بلاي بوي: ما هو الخط الفاصل، وفقاً لتعريفك، بين الاقتصاد المختلط والدكتاتورية؟

راند: الدكتاتورية لها أربع سمات أو خصائص: حكم الحزب الواحد، الإعدام دون محاكمة في الجرائم السياسية، مصادر أو تأميم الممتلكات الخاصة، والرقابة على وسائل الإعلام. والخاصية الأخيرة هي الأهم، فطالما كان بإمكان الناس أن يتحدثوا ويكتبوا بحرية، وليس هناك رقابة، ستبقى هناك فرصة لإصلاح مجتمعهم أو وضعه على طريق أفضل. عندما تُفرض الرقابة، يكون ذلك إشارة للرجال لكي يعلنوا الإضراب الفكري، وأعني بذلك، عدم التعاون مع النظام الاجتماعي بأي طريقة مهما كانت.

بلاي بوي: عدا إضراب كهذا، ما الذين تعتقدين أنه يجب عمله لإحداث التغييرات الاجتماعية التي ترينها مرغوبة؟

راند: الأفكار هي التي تحدد التوجهات الاجتماعية، والتي تخلق أو تدمر الأنظمة الاجتماعية. لذلك ينبغي مساندة الأفكار الصحيحة والفلسفة الصحيحة ونشرهما. لقد حصلت كوارث العالم الحديث، بما في ذلك تدمير الرأسمالية، بسبب الفلسفة الإيثارية ــ الجماعية. الإيثارية هي ما ينبغي أن يرفضه الناس.

بلاي بوي: وكيف تعرِّفين الإيثارية؟

راند: هي نظامٌ أخلاقي يؤكد على أن الإنسان ليس له حقٌ في الوجود من أجل نفسه فقط، وأن خدمة الآخرين هي المبرر الوحيد لوجوده، وأن التضحية بالنفس هي أسمى واجباته الأخلاقية وقيمة وفضائله. هذه هي القاعدة الأخلاقية للجماعية، وكل

الدكتاتوريات. السعيُ للحرية والرأسمالية يقتضي من الرجال أن يلتزموا بنظام قانونٍ عقلاني، غير غامض وغير إيثاري ـ بأخلاقيات تؤكد أن الإنسان ليس حيواناً للتضحية وأن له الحق في الوجود من أجل شخصه هو نفسه، دون أن يضحي بنفسه من أجل الآخرين ولا بالآخرين من أجل نفسه. بعبارة أخرى، فإن ما هو مطلوبٌ بإلحاح اليوم هو أخلاقيات الموضوعية.

بلاي بوي: ما تقولينه ـ إذن، هو أن على المرء لتحقيق هذه التغيرات أن يستخدم أساليب تعليمية أو دعائية؟

راند: نعم، بالطبع.

بلاي بوي: ما تقولين في آراء خصومك في أن المبادئ الأخلاقية والسياسية للموضوعية تضعك خارج التيار الرئيسي للفكر الأميركي؟

راند: أنا لا أقرّ ولا أعترف بمفهوم مثل «تيار رئيسي للفكر». قد ينطبق ذلك على دكتاتورية، على مجتمع شمولي حيث الفكر تحت السيطرة وحيث يوجد تيار جماعي ـ من الشعارات لا الفكر. ليس هناك شيء من هذا النوع في أميركا، ولم يكن هناك فيها قط شيء كهذا. بيد أني كنت قد سمعت هذا التعبير يستخدم لأغراض قمع أي شخص مبدع أو مستقل الرأي أو لديه شيء أصيل ليعرضه على الناس من الاتصال الجماهيري. أنا إنسانةٌ مبدعة، وهذا تعبير ينمّ عن التميز، وهو أيضاً تعبير مشرّف، وليس شيئاً أخفيه أو أعتذر عنه. كل من لديه أفكار جديدة أو قيّمة ليعرضها على الناس يقف خارج الفكر المألوف. لكن الفكر المألوف ليس تياراً، فضلاً عن أن يكون تياراً رئيسياً. إنه مستنقع آسن. المبدعون هم الذين يحملون الجنس البشري في مسيرة التقدم.

بلاي بوي: هل تؤمنين بأن الموضوعية كفلسفة ستكتسح العالم في نهاية المطاف؟

راند: لا أحد يستطيع الإجابة عن سؤالٍ كهذا. البشر لهم إرادتهم الحرة، وليس هناك ضمانٌ بأنهم سيختارون العقلانية في زمن محدد، أو في جيل محدد. كذلك ليس من الضروري لأي فلسفة لأن «تكتسح العالم». إذا وجهت هذا السؤال بصيغة مختلفة على نحوٍ ما، وأردتَ أن تعرف فيما إذا كنتُ أعتقد بأن الموضوعية ستكون هي فلسفة المستقبل، فإني سأقول نعم، ولكن ضمن الشرط التالي: إذا عاد البشر للعقل، إذا لم تدمرهم الدكتاتورية ويتردّوا في عصور مظلمةٍ أخرى، وإذا بقوا أحراراً لوقتٍ كاف يتمكنون فيه من إعمال فكرهم، فإن الموضوعية ستكون هي الفلسفة التي سيقبلونها.

بلاي بوي: لماذا؟

راند: في أي فترة تاريخية كان فيها البشر أحراراً، كانت الموضوعية هي أكثر فلسفة عقلانية سائدة. ومن هذه الزاوية أستطيع القول، نعم ـ الموضوعية ستكسب. ولكن ضمان لذلك، ضرورة مقررة مسبقاً بشأنها.

بلاي بوي: أنت ناقدة حادة للعالم كما ترينه اليوم، وكتبك تطرح أفكاراً متطرفة لا لتغيير، شكل المجتمع فقط، بل الطريقة الفعلية التي يعمل ويفكر ويحب بها البشر. هل أنت متفائلة بمستقبل البشر؟

راند: نعم، أنا متفائلة. الجماعية كقوةٍ فكرية ومثاليةٍ أخلاقية هي في عداد الأموات. لكن الحرية والفردية، والتعبير السياسي عنهما، وهو الرأسمالية لم تُكتشف بعد، وأعتقد أن البشر سيكون لديهم ما يكفي من الوقت لاكتشافها. ولعل مما له دلالة تثير الانتباه أن

الفلسفة الجماعية الآفلة اليوم لم تُنتج شيئاً سوى طائفةٍ من الحرمان والعجز واليأس. انظر إلى الفن والأدب الحديث وصورة الإنسان التي يعبران عنها كمخلوقٍ عاجز أبله محكومٍ بالفشل والإحباط والدمار. ربما كان هذا هو الاعتراف السيكولوجي للجماعيين، لكنه ليس صورة للإنسان. لو كان الأمر كذلك، فما كان لنا أبداً أن نخرج من الكهوف. لكننا خرجنا. انظر حولك واقرأ التاريخ، وسترى إنجازات العقل البشري. سترى إمكانات الإنسان اللانهائية للعظمة، والقدرة التي تجعل ذلك ممكناً. سترى أن الإنسان ليس وحشاً عديم الحيلة بطبيعته، غير أنه يصبح كذلك إذا تخلى عن تلك القدرة، أي عن عقله. ولو سألتني، ما هي العظمة؟ فإني سأجيبك، بأنها القدرة على العيش بموجب القيم الأساسية الثلاث التي طرحها جون غالت: العقل، والهدف، واحترام الذات.

دوغلاس جيه. دين إيل
ودوغلاس بي. راسموزين

فلسفة آين راند في الحقوق والرأسمالية

هذه المقالة المأخوذة عن كتاب (الفكر الفلسفي لآين راند) (١٩٨٤) ، من تحرير إيل وراسموزين، تطرح نظرية راند في الحقوق وتبريرها الأخلاقي للرأسمالية والحكومة المحدودة، وقد تم حذف ملاحظات الهامش. المصادر الرئيسية لهذه المقالة هي «حقوق الإنسان»، «ما هي الرأسمالية»، «طبيعة الحكومة»، وجميعها أعيدت طباعتها في كتاب آين راند: (الرأسمالية: المثالية المجهولة)، (نيويورك: المكتبة الأميركية الحديثة، ١٩٦٧)، و«أخلاقيات الموضوعي» في كتاب آين راند: (فضيلة الأنانية)، (نيويورك: المكتبة الأميركية الحديثة، ١٩٦٤). إيل وراسموزين فيلسوفان معاصران ومؤلفا كتاب (الحرية

الطبيعية: دفاع أرسطو عن نظام الحرية)، (لاسال، إيلينوي: أوبن كورت، ١٩٩١).

إذا استثنينا الآراء الأخلاقية لآين راند، فإن فلسفتها السياسية هي أكثر الملامح الصارخة لنظامها الفلسفي. وقد أدى دفاعها الجريء عن سياسة عدم التدخل مقروناً بشجبها لكل أشكال الجماعية إلى جعل موقفها السياسي هدفاً لانتقادات واسعة النطاق. مع ذلك، فإن معظم النقد الموجه للنظريات السياسية لراند يفتقر إلى تقدير الأسس الفلسفية التي تدعم النظرية. وأياً كان نصيب استنتاجات راند من الصحة أو الخطأ، فإن القارئ الموضوعي لكتاباتها السياسية لا بد أن يعترف:

١ ــ بأن آراءها السياسية تنبع من فلسفة شاملة عن الإنسان والطبيعة.

٢ ــ بأن دفاعها عن الرأسمالية يتميز بنفاذ البصيرة والأصالة. النقطة الأخيرة ستغدو واضحة عندما نعرض النظرية السياسية لراند في الفقرات اللاحقة.

تتركز النظرية السياسية لراند حول مذهبها في مسألة حقوق الإنسان. ومع ذلك، فإن حقوق الإنسان نفسها يجب أن تُفهم في ضوء نظرية أخلاقية سابقة. لنتأمل هذه الفقرة من كتابات راند.

«الحقوق» مفهومٌ أخلاقي ــ المفهوم الذي يوفر تحولاً منطقياً من المبادئ التي توجه تصرفات الإنسان إلى المبادئ التي

توجه علاقاته مع الآخرين ـ المفهوم الذي يحافظ على أخلاق الفرد ويوفر لها الحماية في سياق إجتماعي ـ، العلاقة بين نظام أخلاقي للإنسان والنظام القانوني للمجتمع، بين الأخلاق والسياسة. الحقوق الفردية هي وسيلة إخضاع المجتمع لقانون الأخلاق.

ينبغي ملاحظة أننا لكي نفهم نظرية راند في الحقوق، يتعين علينا أولاً فهم مذهبها الأخلاقي، ولفهم نظريتها الأخلاقية، يتعين علينا فهم فلسفتها حول الإنسان.

في المقالات التمهيدية السابقة بحثنا نظرية راند حول طبيعة الإنسان بشيء من التفصيل. وقد تبين لنا في تلك الفصول أن أسلوب النشاط الملائم والضروري لوجود الإنسان هو استخدام قدرتنا العقلية (أي الفهم). هذه القدرة تم إعتبارها الأساس لكل تصرفات البشر وسلوكياتهم. وقد أدخلت راند تعديلاً على مفهومها الأرسطوطاليسي أساساً للإنسان من خلال تأكيدها القوي على القوة الخلاقة للعقل البشري. فحيث إن البشر ليسوا محيطين بكل المعارف، وليسوا معصومين من الخطأ، فإن نجاحهم في الحياة يعتمد على قدرتهم على زيادة معارفهم. والدرجة التي تزداد بها معرفة إنسانٍ ما هي جزء من قدرته على إيجاد حلول فعالة للمشاكل التي يواجهها. ليست هناك مجموعةُ قواعد ثابتة يمكن أن يؤدي اتباعها تلقائياً إلى رؤية جديدة لمشكلةٍ ما. من المؤكد أن هناك قيوداً معرفية، لكن العقل الخلاق هو الذي ينظر إلى ما هو أبعد من الفهم الشائع.

الرجالُ المبدعون في كل من العلوم والفنون على السواء هم أولئك

الذين لا يسمحون لأنفسهم بالالتزام بالحكمة المنقولة. وفي الكتابات التخيلية والواقعية لراند، يظهر العقل الخلاق قوّةً دافعة لكل تقدم إنساني. الركود صنوٌ للموت، ولذلك يجب حماية إبداعات الإنسان وابتكاراته مهما كانت التكاليف.

ولعل المرء محقٌّ في الاستنتاج بأن مذهب راند في الحقوق مصممٌ لتأمين تلك الظروف الضرورية لتشغيل أهم ما تملكه الطبيعة البشرية، وهو العقل. وهناك أدلةٌ وافرة على أن راند تربط نظريتها حول الحقوق مع مفهومها للطبيعة البشرية. فهي تقول في مقال لها بعنوان «حقوق الإنسان»، على سبيل المثال، بأن «مصدر الحقوق هو طبيعة الإنسان» وأن «الحقوق شرط ضروري لطريقته (الإنسان) الخاصة في البقاء». وفي مواضع أخرى تؤكد راند أن «ما تعترف به الرأسمالية وتحميه هو الحقيقةُ الأساسية الميتافيزيقية لطبيعة الإنسان ــ العلاقة بين بقائه واستخدامه للعقل»، وأن الرأسمالية نفسها إنما هي «نظام اجتماعي يقوم على الاعتراف بالحقوق الفردية».

العقل بالنسبة لراند يعني القدرة على فهم المواد التي تقدمها الحواس، وإن بقاءنا بوصفنا كائنات بشرية يعتمد على قدرتنا على التعامل بإدراك مع العالم، والتفسير والتقييم الصحيحين للمعلومات التي تصادفنا في كل لحظة عمل. الخيار الجوهري الذي يتخذه البشر هو ما إذا كنا سنوجه انتباهنا التام للمواقف التي نواجهها.

إذا جمعنا الآن بين الملاحظات السابقة حول خيار التفكير والعنصر الخلاق الضروري في الفكر لإحراز التقدم، فسيتبين لنا بوضوح مذهب راند في الحقوق. عندما تزعم راند بأن الحقوق تحدد المعايير الضرورية لبقاء الإنسان كإنسان، فهي لا تعني أن أي انتهاك

للحقوق يؤدي إلى وفاةٍ فورية، بل هي تعني بأن المبدأ الضمني في انتهاكٍ لحقوق الإنسان يتناقض مع المبادئ الضرورية لحياة الإنسان. وحيث إن البشر هم (ويجب أن يكونوا) مخلوقات تتصرف وتفكر بلغة المبادئ، فإن المقصود بمذهبٍ للحقوق هو ضمان عدم تعرض خيار العيش، وفقاً لهذه المبادئ الضرورية لحياة الإنسان، للإعاقة من بشرٍ آخرين. خيار التفكير والعنصر الخلاق في الفكر، كلاهما يتصفان بعملية إرادية وتقييمية. لذلك، فما يجب ضمانه في نظامٍ للحقوق هو عدم السماح بتلك التصرفات التي تقيّد أو تدمر حريةً عملية الاختيار والتقييم في التصرفات؛ لأن أي مبدأ آخر في التصرف سيعني بالضرورة أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب الاختيار والتقييم، هو المعيار الأساسي لتصرفات الإنسان. كل هذا يعني القول بأن المقتضيات الأخلاقية للتعامل مع العالم من خلال استخدام قدراتنا الإدراكية تتطلب أن نكون قادرين على التصرف في ضوء تقييمنا أو حكمنا على الأمور. حق الاختيار الحر يعني الحق في التصرف حسب خياراتنا.

تحاجج راند، كما رأينا، بأن البديل الأساسي الذي يواجه الكائنات الحية هو البقاء أو عدم البقاء. بالنسبة للكائنات البشرية، لا تتقرر سبل التصرف الضرورية لإدامة بقائنا بصورة تلقائية. وحيث إنه ليس لدينا سبلٌ تلقائية لدعم بقائنا، فإننا ملزمون باختيار السبل التي نسلكها في تصرفاتنا. الأخلاق قد تعطينا معايير موضوعية معينة لإرشادنا عند الأخذ بأحد هذه الخيارات، لكن الأخلاق لا يمكنها أن تملي مباشرة كيفية تطبيق هذه المعايير في قضايا واقعية معينة. فالقواعد الأخلاقية لا تخبرنا متى نكون في وضع يستدعي تطبيق واحدة أو أكثر من هذه القواعد. ويجب علينا، تبعاً لذلك، أن نستخدم قدرتنا في الحكم على الأمور في مثل هذه الحالات

والاختيار على هذا الأساس. ولذلك، فمن الصحيح الاستنتاج أن الطبيعة الاختيارية للوعي الإنساني تتضمن مبدأ الحرية. والتصرف، كما لو كان هناك بديل لهذه السمة الاختيارية، يعني تجاهل حقيقةٍ ميتافيزيقية أساسية حول طبيعتنا. هناك طرق عديدة يستطيع بها الفرد أن يتصرف، مع أنها تتضمن مبادئ مناقضة لمبدأ الاختيار الذي بحثناه للتو. إحدى هذه الطرق هي التصرف على أساس الإيمان. لكن في مجال العلاقات بين الأشخاص، يمثل الإكراهُ الانتهاكَ الأكثر أهمية لمبدأ الاختيار. الإكراهُ هو محاولة إحلال القوة محل التقييم والاختيار: «القوة والعقل على طرفي نقيض؛ عندما يبدأ المسدس تنتهي الأخلاق». الإكراه يفيد ضمناً أن تقييماً مستقلاً للحقائق غير ضروري، وأننا نستطيع أن نمارس حياة بشرية بالتحايل على ضرورة التقييم والاختيار. وحيث إن الأعمال الإكراهية تنتهك مبدأ الاختيار، فإن المقصود بالحقوق أن تكون هي هذه المبادئ التي تحمي حرية التقييم. راند تضع المسألة على هذا النحو:

> وهكذا فإن الحق بالنسبة لكل فرد، هو الإقرار الأخلاقي من نوع إيجابي ـ بالحرية في التصرف حسب رأيه ولأهدافه الخاصة باختياره الطوعي غير الخاضع لإكراه، أما بالنسبة لجيرانه، فإن حقوقه لا تفرض عليهم شيئاً سوى من النوع السلبي: الامتناع عن انتهاك حقوقه.

المسألة في جوهرها، إذن، أن الحاجة التي لا غنى عنها للتقييم والاختيار في حياة الإنسان تجد التعبير الاجتماعي عنها في مذهب راند حول الحقوق الفردية. وينبغي أن نلاحظ أيضاً، في هذه المرحلة من بحثنا أن أحد المعاني الضمنية لرأي راند في الاختيار هو أن الاختيار يصبح أساس الفضيلة في المجتمع. لكي يكون بالإمكان أن

تُعزى قيمة أخلاقية إلى تصرفات فردٍ ما، فمن الضروري أن يكون الفرد كائناً أخلاقياً، أي أن يختار أفعاله. الحرية مرتبطة في جوهرها بعملية الكمال الأخلاقي. وقد عبر تيبور ماكان عن هذه النقطة بالطريقة التالية:

يجب أن يكون خيار الإنسان في التعلّم، والحكم على الأمور، والتقييم والتثمين، وتقرير ما ينبغي له أن يفعله لكي يعيش حياته، مسألة خاصة به، وبعكس ذلك فليست لديه فرصة للتفوق أو الفشل في العمل. لا يمكن تلبية تطلعاته الأخلاقية (أو تركها دون تلبية) إذا لم يكن هو مصدرَ تصرفاته الخاصة، أو إذا فُرضت عليه أو أرغم عليها من الآخرين.

المعنى الضمني للملاحظات السابقة بالنسبة للنظرية الاجتماعية هو أنه حتى مع أن الحرية تسمح بالأفعال الشريرة كما تسمح بالأفعال الطيبة، فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها اعتبار مجتمعٍ ما مجتمعاً أخلاقياً حقاً هي عندما يختار أفراده الأفعال الطيبة.

الحياة بطبيعتها الأساسية ليست مضمونة. وإدراكاً من راند لهذه الحقيقة الميتافيزيقية، فإنها تؤكد أن الحقوق هي حريات للتصرف وليست ضماناً لأي شيء. حتى حقوق الملكية لا تراها حقوقاً في الأشياء بل فقط حرية انتهاج سُبل التصرف في ما يتعلق بالمصالح المادية. إن نظاماً، أو نظرية، للحقوق يتظاهر بضمان مصالح معينة لن يكون ممارسة متسقة ولا نظرية متماسكة. إذا كان سيتم ضمان مصالح معينة للأفراد ــ كما تدّعي حقوق «التكافل الاجتماعي» الحديثة ــ فلا بد من أن يتم إكراه بعض الناس لتوفير ما يحتاج له

آخرون. وبغض النظر عن أن ما هو مضمون يتوقف على إنتاجية البعض (وبالتالي ليس هناك ضمانٌ على الإطلاق)، فإنه ليس هناك من حيث المبدأ أي حدودٍ لما قد يطالب المرء بوجوب ضمانه. وإذا كان من الممكن لبرنامج الحزب الديموقراطي عام ١٩٦٠ أن يطالب بحق كل فرد في «بيت معقول»، فليست هناك فعلياً رغبةٌ لأي إنسان لا يمكن «ضمانها». لكن وجهة النظر هذه في مسألة الحقوق تجعل فكرة الضمان مثيرة للاستهزاء؛ لأنه إذا لم يكن هناك شيءٌ يُمنع فيه المرءُ من المطالبة بحق، فبوسعنا أن نتخيل إمكانية الطلب من الدولة ضمان كل الأشياء بالتساوي لكل الناس.

حتى لو تجاهلنا الملاحظات السابقة، فهناك مشاكل أخرى في ما يتعلق بمفهوم الحقوق في إطار التكافل الاجتماعي. بدايةً، لم يسبق أطلاقاً أن طُرح للنقاش سببُ استخدام أجهزة الدولة الإكراهية كآليةٍ لضمان مصالح معينة للأفراد. لا يكفي الافتراض بأن على الدولة توفير المصالح المطلوبة، ويتعين على المرء أن يبين لماذا لا تخضع تصرفات القوة التي تبادر بها الدولة للإدانة الأخلاقية نفسها التي نطبقها على الأفراد عند قيامهم بتصرفات كهذه. إضافة لذلك، لا مفر من الاعتراف بأن مفهوم الحقوق في إطار التكافل الاجتماعي هو تمييزي في جوهره. فهو يطالب الدولة بمعاملة بعض الأفراد بصورة مختلفة عن الآخرين، وذلك حسب وضعهم الخاص في المجتمع في وقت معين (مثلاً، إذا كانوا أغنياء أم فقراء). وحيث إن وضع الناس في المجتمعات قد يتغير بمرور الوقت، فالضمان الوحيد الذي لدينا هو أنه لا يمكننا توقع معاملة متسقة في كل حياتنا. وقد أبرز روبرت نوزيك هذه النقطة في كتابه (الفوضى والدولة واليوتوبيا). أخيراً، فإن حقوق التكافل، بالرغم من أي لغة مناقضة، لا تفترض بأن الناس يمتلكون حقوقاً، بل أن الحقوق هي منحة من

الدولة. وكما في جميع حالات المنح، من يهب المنحة لديه أيضاً السلطة لسحبها.

نظرية راند في الحقوق تتجنب المشاكل النظرية السابقة، حيث إن الأفراد جميعاً لديهم الحق نفسه في السعي لتحقيق أهدافهم بحرية ــ مع أنه ليس هناك ضمان بأنهم سينجحون في ذلك المسعى. وحيث إنه ليس هناك ضمانٌ في الطبيعة لنجاح الناس في حياتهم فإن التصرف كما لو كانت هذه الحقيقة ليست صحيحة في الحياة الاجتماعية هو نوع من الخداع الميتافيزيقي. أفضلُ ما يمكننا عمله هو محاولة إيجاد تلك (الأحوال) التي ستمكننا من السعي لحياةٍ إنسانية ملائمة، إذا كان خيار الناس هو السعيُ لتحقيق هذا الهدف. ومن الممكن إيجاد هذه الأحوال دون أن يكون لذلك علاقة بالظروف الخاصة لكل فرد ــ أي بالتساوي.

قد يبدو الأمر كما لو أن راند تطلب فقط من الدولة ضمان مجموعةٍ من المصالح مختلفةٍ عن تلك التي يطالب بها المدافعون عن حقوق التكافل الاجتماعي. لكن على المرء أن يتذكر دائماً أن هناك فرقاً هاماً بين تصرف يقوم على رد الفعل وتصرف جازمٍ بذاته. الدولة، طبقاً لأفكار راند، تتصرف بطريقة رد الفعل على انتهاكات الحقوق ــ ولا تتصرف بشكل جازم في إيجاد الحقوق. قد يقال إن الدولة تحمي تلك الحقوق التي نملكها بحكم الطبيعة، وليس التصرف كأداة لخلقها. بعبارة أخرى، فالدولة تتصرف إنطلاقاً من تقدير الحقيقة الأخلاقية، وليس من مجرد تحديد حالة سلوكية. وهنا يكمن أحد أسباب اعتبار راند مُنَظِّرةً في الحقوق الطبيعية.

بالرغم من أننا قد بيّنا العناصر الأساسية لنظرية راند في الحقوق، ما

زال يتعين علينا التحدث عن الأهمية التي تعلقها على حقوق الملكية. وقد أشرنا من قبل إلي أن مفهومها لحقوق الملكية يعني الحق في اتباع إجراءات معينة بدلاً من الحق في أشياء معينة. بهذا المعنى، تصبح حقوق الملكية مختصرة في حق الحياة ـ أي حق الفرد في اتباع سبل التصرف التي يراها مناسبة له، شريطة أن لا يدخل في تفاعلٍ إكراهي مع الآخرين. مع ذلك فالأهمية الخاصة التي توليها راند لحقوق الملكية تبدو واضحة في الفقرة التالية:

> حق الحياة هو أصل جميع الحقوق ـ وحق المُلكية هو المظهر الوحيد لوضعها موضع التطبيق. بدون حقوق ملكية، لا يمكن أن تكون هناك حقوقٌ أخرى. فحيث إنه يتعين على الإنسان إعالة نفسه بجهده الخاص، فإن الإنسان الذي لا حق له في نتاج جهده، لن يكون لديه ما يلزم لإعالة نفسه. الإنسان الذي ينتج بينما يتصرف الناس بإنتاجه، إنما هو عبد.

حيث إن البشر كيانات مادية تحتاج إلى منتجات مادية لإدامة وجودها، فمن الواجب السماح بإيجاد الأشياء المادية واستخدامها والتصرف بها. إضافة لذلك، فإن راند تؤكد أن الأفراد فقط هم الذين يتصرفون؛ الجماعات ليست أفراداً ضمن أي مفهوم، وبالتالي لا يمكن معاملتها على هذا الأساس. ولذلك، فإن الجماعات لا تمتلك حقوقاً. وحيث إن الحقوق تقتضي حرية التصرف، بينما لا يمكن للجماعات أن تتصرف، فإن حقوق الملكية هي حقوقٌ للأفراد. الأفراد يمكنهم بالطبع تكوين مجموعات والموافقة على أن يتم التعامل معها كما لو كانت أفراداً (مثل الشركات)، لكن هذا لا ينتقص من الحقيقة الأساسية وهي أن الحقوق تتبع لكيانات بشرية فردية.

لكن ما الذي يعنيه القول بأن للفرد حقاً في الملكية؟ إنه يعني، في المقام الأول، أنه يجب عدم منع الفرد من السعي للحصول على اللوازم المادية. ثانياً، وهو الأهم، يجب أن يكون الفرد حراً في استخدام تلك اللوازم التي حصل عليها دون ممارسة إكراهٍ بالطريقة التي يراها مناسبة؛ وبعكس ذلك، نكون قد انتهكنا المبدأ المستقر أصلاً بعدم السماح بتقييد حرية تصرف شخص آخر عن طريق المبادرة باستخدام القوة. وهكذا، فعندما تقول راند بأنه «دون حقوق ملكية، لا يمكن أن تكون هناك حقوق أخرى»، فهي تعني ببساطة أن حرية التصرف في ما يتعلق باللوازم المادية هي الطريقة الوحيدة لإظهار الحق الأساسي في الحياة. إن تقييد حرية إنسانٍ ما بالإكراه يعني القول عملياً، بأن هذا الإنسان حرٌ في تقدير الأمور، لكنه ليس حراً في التصرف على أساس هذا التقدير. وهذا يطرح المبدأ القائل بأنه لا علاقة ضرورية لوجود الإنسان بين تقييم أسلوب التصرف وبين التصرفات العلنية التي يوحي بها هذا التقييم. سيكون من الخطأ الافتراض أن تقدير المرء لأسلوبٍ في التصرف سيكون بالضرورة معززاً للحياة عندما يتم تنفيذ ذلك التصرف. ما تنطوي عليه ملاحظة راند هو أن المعاني الضمنية لتعزيز الحياة في ما يتعلق بتقديرٍ ما للأمور لا يمكن أن تُعرف أبداً إلا إذا تم بيان تقدير الأمور بعمل فعلي علني. حرية الاختيار أو تقدير الأمور تعني بالإجمال حرية التصرف وفقاً لتقدير المرء للأمور، وأفعال كهذه تحدث في العالم المادي. كل ما سبق مبررٌ بذاته من حيث ما هو ضروري لتحقيق حياة إنسانية طيبة.

غنيٌ عن القول أن حرية التصرف لا تعني الحرية في طعن شخصٍ بسكينٍ في معدته، لأن ذلك سيكون انتهاكاً للحق الأساسي في الحياة. وبهذا الصدد تؤكد راند أن انتهاكاً لحقوق ملكية إنسان يُعد

تعبيراً عن استخدام القوة ضد هذا الإنسان. وبالمعنى الحقيقي تماماً، تعدّ سرقة ملكية شخص آخر أو سلبها أو مصادرتها مشروعاً في عمل عنف ضد ذلك الشخص. ويترتب على ذلك أنه لو كانت حياتنا تجد تعبيراً في مجال الأشياء ـ سواء كانت هذه الأشياء كتباً تعليمية أو مشروعات تجارية ـ فإن استخدامها دون موافقة مالكها يشكل اعتداء مباشراً على ذلك المالك نفسه. نحن، لسوء الحظ، غالباً ما نميل لرؤية حياة الإنسان في مظهرها الخارجي فقط. عندما يصدر قانون جديد يقتطع بالقوة جزءاً من دخل الفرد، فإننا نشير إلى هذه الحالة كضريبةٍ على ملكية الشخص، لا على حياته أو على شخصه. الواقع أننا نميل حتى للتفكير بالأفعال الإجرامية، كالسرقة، كشيء مهينٍ فقط لأنها تخرق قاعدة اجتماعية لا لأنها تمثل اعتداء على حياة إنسان. النقطة التي تحاجج بها راند هي أن الإنسان لا يستطيع الفصل بين ما أنتجه وبين شخصه دون أن يدمر بذلك صورة الوجود الإنساني.

يمكن التعبير عن الجدلية السابقة بالقول بأن البشر هم غايةٌ بحد ذاتهم وليسوا وسائل لغايات الآخرين. فحيث إن الحياة وسيلة بحد ذاتها، وحيث إن الحياة لا توجد بشكل مجرد، بل فقط تتجسد في أفراد، فإن حياة كل فرد هي غاية بحد ذاتها. ومذهب راند في حقوق الأفراد هو مجرد تعبير اجتماعي عن النقطة السابقة. نحن، في السياق الاجتماعي نظهر احترامنا لمفهوم أن كل إنسان هو غاية بحد ذاته عن طريق عدم المطالبة بأن يتعامل معنا بأي طريقة سوى القبول. الموافقة الطوعية هي المبدأ العملي لنظرية راند في الحقوق، وهي تطلقُ عليه «مبدأ المقايضة» ـ أي مقايضة قيمة مقابل قيمة. وينبغي الاعتراف بأن هناك تعقيدات كثيرة، عندما يكون شخص ما قد شرع في استخدام القوة وهو مالك شرعاً لملكية معينة، لتحديد

ما إذا كان قد انتهك أو التزم باتفاق ما، وهكذا. إلا أن راند معنيةٌ بتقديم نظرة شاملة للنظام الاجتماعي الصحيح أكثر منها بالبحث في التفاصيل. مبدأ المقايضة ونظرية الحقوق التي يستند إليها ذلك المبدأ يشكلان البنية الأساسية لتلك الرؤية. وفيما قد يعتقد البعض بأن مجرد محاولة إثبات صحة المبادئ الأساسية ليس كافياً لاختبار صحة مذهبٍ ما، فإننا نعتقد أن نوعية التحدي الذي تطرحه راند على التفكير التقليدي حول هذه القضايا يتطلب تحديد الهيكل الإجمالي قبل البحث في التفاصيل، وأي أسلوب آخر سيكون فاقداً لرؤية الهدف المطلوب تحقيقه.

نظرية راند في الحقوق هي التي تشكل دفاعاً عن الرأسمالية، فهي تعرِّف الرأسمالية على النحو التالي: «الرأسمالية هي نظام اجتماعي يستند إلى الاعتراف بحقوق الأفراد بما في ذلك حقوق الملكية، التي تكون فيها كل الملكيات مملوكة ملكية خاصة». ينبغي الانتباه إلى أن الأساس الذي يقوم عليه تعريفُ راند يأتي في إطار الحقوق الفردية لا في إطار الطبقة التي تسيطر على وسائل الإنتاج أو الدرجة التي تتدخل بها الحكومة في المشاريع الخاصة. الرأسمالية ليست ببساطة نظاماً اقتصادياً. الواقع أن الرأسمالية في جوهرها بالنسبة لراند تتمثل في مذهب أخلاقي وليس اقتصادياً. إذا كان هناك احترام للحقوق الفردية في مجتمع ما، فإن ذلك المجتمع هو رأسمالي بالضرورة. مفهوم راند للرأسمالية مفهوم جديد من حيث المبدأ؛ لأنه يرى أن المجتمع الذي يقدّر الفن والأدب بصورة رئيسية، هو مجتمع رأسمالي مثل مجتمع يقدّر السيارات والقوارب ـ ما دام كلا المجتمعين يحترمان حقوق الأفراد.

أحد الملامح الفريدة لدفاع راند عن الرأسمالية، هو أنها لا ترى

الرأسمالية شراً لا بد منه (كما يعتقد كثيرٌ من المحافظين)، ولا تحاول الدفاع عنها ببساطة من حيث الفوائد الناتجة منها (كما يفعل الكثير من الاقتصاديين). ليست المسألة أننا يجب أن نصبر على النظام حتى نجني فوائده، كما نصبر على السماء عند زراعة حديقة زهور. راند، بالأحرى، تدافع عن الفكرة القائلة بأن صيغة التفاعل الإنساني ذاتها التي تدعو إليها الرأسمالية هي الصيغة الوحيدة المبررة أخلاقياً في التعاملات الاجتماعية بين الناس. لنتأمل الفقرة التالية:

> لا يكمن التبرير الأخلاقي للرأسمالية في ما يزعمه الإيثاريون من أنها تمثل أفضل طريقة لتحقيق «الصالح العام»... التبرير الأخلاقي للرأسمالية يكمن في حقيقة أنها النظام الوحيد الذي يتواءم مع الطبيعة العقلية للإنسان، وأنها تحمي بقاء الإنسان كإنسان، وأن قاعدتها المبدئية هي: العدل.

هذا ليس كلام آدم سميث أو فريدرك هايك أو ميلتون فريدمان في الدفاع عن الرأسمالية، لأن هؤلاء المفكرين دافعوا عن الرأسمالية من حيث ناتجها الاجتماعي الإجمالي. أما راند فهي تستهدف جوهر المسألة، لأنها هي وحدها التي أبدت استعدادها للقول بأن الرأسمالية هي بناء اجتماعي أخلاقي أصيل.

وقد كان على راند، لجعل رأيها في الرأسمالية أكثر قبولاً، أن تتغلب على بعض المفاهيم المغلوطة المنتشرة على نطاق واسع بشأن التأثيرات الاجتماعية للرأسمالية. فهي، على سبيل المثال، تبحث في فصل واحد من كتابها (الرأسمالية: المثالية المجهولة)، قضايا الاحتكار، والركود، والنقابات العمالية، والتعليم العام، والثروة الموروثة، ومدى عملية نظام عدم التدخل الحكومي. ليس بوسعنا القيام بفحص هذه

القضايا هنا، ونحيلُ القارئ إلى الفصول المشار إليها أعلاه وإلى فهرس المراجع في نهاية ذلك الكتاب. مع ذلك فإننا نستطيع على الأقل بيان موقف راند من بعض القضايا الأكثر فلسفيةً وعمومية.

لقد قيل غالباً بأن الرأسمالية نظامٌ يمجد السعي من أجل المصالح الخاصة، والقصد من هذا القول عادة هو توجيهُ ضربة إلى الرأسمالية؛ لكن بالنسبة لراند فإن تلك المقولة ليست وصفاً دقيقاً فقط، بل هي مقبولة أخلاقياً أيضاً. لقد تم بحث بعض القضايا المتعلقة بدور المصلحة الخاصة في المجتمع في هذا الكتاب وتم بحثها بتفصيل أكثر في المقال التالي الذي كتبه أنتوني فلو. لكن المرء لا يستطيع الإحاطة بوجهة النظر الكاملة لراند إذا كان تحليله يبين فقط بأن الرأسمالية هي نظام اجتماعي يقوم على مبادئ تتفق مع المصلحة الذاتية المنطقية. فراند تؤمن أيضاً، فيما يبدو، بأن الرأسمالية نظام يوفر حوافز لتطوير المصلحة الذاتية لدى الفرد. الرأسمالية، في المقام الأول، تروج لإحدى النقاط الأساسية لدى راند وهي الإنتاجية. مهما كانت طبيعة عمل الإنسان، فإن المنافسة والأسواق الحرة تميل لدفعه نحو تحقيق أفضل ما يمكنه إنتاجه في سياق معين. فنظراً لأنه ليس هناك ضمانات بأن المستويات التي تحققت لا يمكن تجاوزها، فإن هناك حوافز قوية لمواصلة الإنتاج بالمستوى الأقصى. إضافة لذلك، فإن أولئك الأكثر ابتكاراً وتجديداً لا يتوقفون عند مستوى العاديين والكسالى في مستوى نشاطهم، لأن هناك توقعاً تاماً لديهم بأنهم سيجنون ثمار جهودهم. الرأسمالية، باختصار، هي نظامٌ موجه لتحقيق الإنجازات.

تأتي القوة الدافعة لتحقيق الإنجاز من الطبيعة التنافسية للاقتصاد الرأسمالي. وهنا تؤكد راند أن المنافسة ليست شريعة الغاب ولا هي

حالة صراع للبقاء على طريقة كلبٍ يأكل كلباً. وتقول في ذلك «شعارُ كلبٍ يأكل كلباً لا ينطبق على الرأسمالية ولا على الكلاب». المنافسة ليست لعبة نتيجتها صفر حيث يربح شخص ويخسر آخر، بحيث ليس هناك مكسب إجمالي لكل الأطراف. بل المنافسة أسلوب في تنسيق النشاطات بحيث تتاح الفرصة لأولئك الأكثر كفاءة في استخدام مورد معين من أن يفعلوا ذلك. إنها نوع من التوازن البيئي الإنساني تشجعه السوق. ويتطور اقتصادٌ للموارد بحيث تكون النتيجة أن الكمية المناسبة من السلع الأفضل جودة يتم توجيهها نحو تلك المناطق التي تكون فيها مرغوبة أكثر أو مطلوبة أكثر. ليس الجدل حول كفاءة السوق جديداً بالنسبة لراند، لكن تركيزها على التأثيرات المفيدة للسوق على إحساس المرء بقيمته أو كفاءته هي رؤيتها الجديدة.

أياً كان الأمر، فحيث إن السوق تميل لوضع الموارد بين أيدي أولئك الأكثر خبرة في استخدامها، فإن الجميع يستفيدون ـ حتى أولئك الذين تغلّب عليهم منافسٌ أكثر كفاءة. وكما يقول لنا الاقتصاديون، فإن الفائدة من تخصيصٍ كفؤ للموارد ـ من خلال الأسواق الحرة ـ تعني مستوى معيشةٍ أفضل بالنسبة للجميع. لا يتحقق نجاحُ طرفٍ ما في السوق على حساب طرفٍ آخر؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، فلن يكون هناك تقدم في مستوى المعيشة ـ وسيكون كل فردٍ معنياً ببساطة بتغيير وضعه. لكن إذا نظرنا إلى المنافسة باعتبارها أداةً توجيهية، فسندرك بأن نجاح البعض وفشل بعض آخر هو إشارة إلى الكيفية التي ينبغي بها توجيه الموارد. وحيث إن نظام السوق يسمح بالحركة باتجاه تلك الإشارات بسرعة وبصورة تامة، فإن الكفاءة التي يتم تحقيقها عندئذٍ تنتج فائضاً كافياً لرفع مستوى معيشة الجميع.

من المهم بهذا الصدد الإدراك بأن الأرباح (خلافاً للاعتقاد الشائع) لا تتحقق أيضاً على حساب طرف آخر. خلافاً للنظرية الماركسية من أن التقدم في نظامٍ رأسمالي هو نتيجةٌ لاستغلال فائض جهد العمال، فإن راند تؤكد أن الرأسمالية هي النظام الوحيد الذي يزيل التضحية تماماً من التعامل بين البشر. الجماعية، أياً كان شكلها، هي نظامٌ يتم فيه التضحية بالبعض لصالح الآخرين. طبيعة التضحية في الأنظمة الاجتماعية الجماعية تنطلق من استعدادها لاعتبار «حاجات المجتمع» أهم من مصالح الفرد الخاصة. وتعرض راند هذه المسألة بصورة درامية على النحو التالي:

> النظرية الأخلاقية الاشتراكية تستبدل الله بـ«المجتمع» ــ ورغم زعمها بأن اهتمامها الرئيسي يتركز على الحياة على الأرض، فإن الحياة المقصودة ليست حياة الإنسان ولا حياة الفرد، بل حياة كيانٍ بلا روح، وهو الجماعة... فبقدر ما يتعلق الأمر بالفرد، فإن واجبه الأخلاقي هو أن يكون دون ذات، ودون صوت، وعبداً بلا حقوق لأي حاجةٍ أو ادعاءٍ أو مطلبٍ يؤكده الآخرون.

الواقع أن الماركسيين محقّون في التحدث عن الفائض (أي الربح) باعتباره الدافع للتقدم في المجتمع الرأسمالي؛ لكن ذلك الفائض هو ظاهرةٌ فردية لا ظاهرة طبقية. الإنتاج في المجتمع الرأسمالي هو عملية جهودٍ فردية منسقة بموجب اتفاقيات تعاقدية. ليس هناك من يُرغم على التعامل مع من يجد أنهم يضرون بمصالحه. هذا لا يعني القول بأن الرأسمالية بلادٌ خيالية لا يواجه فيها أحد خيارات صعبة أو يجد نفسه في مواقف لا يحبها. لكن الرأسمالية تتمسك بالوعد بأنه لن يصار إلى الاستيلاء على إنتاج جهود شخصٍ ما دون

موافقته، وأنه لا يتعين على الإنسان أن يبذل جهوده في سبيل هدفٍ لم يكن من اختياره. صحيحٌ أن ما يعرضه شخصٌ ما على الآخرين قد لا يكون مطلوباً من جانبهم، لكن حرية رفض منتج ما هي الوجه الآخر لحرية عرضه. ولذلك، فإن العلاقات الإنسانيةً لا تقوم على التضحية، أي أنها تكتمل فقط عندما يوافق الجميع على أسلوب عملٍ معين. إذا كان التفاعل الطوعي بين الناس أسمى أخلاقياً من التفاعل القائم على الإكراه، فليس هناك إذن أساسٌ للتصحيح القسري لنتائج التفاعل الطوعي. الأفراد الذين يدخلون في تعاملات عادلة ـ أي الذين يتعاقدون طوعياً لغايات متفق عليها بصورة متبادلة ـ لا يمكن إرغامهم عندئذ على الدخول في معاملات غير طوعية. وقد أطلق نوزيك على نظرية العدالة، التي تأخذ في الحسبان فقط الأفعال السابقة لمعرفة ما إذا كانت الممتلكات الحالية قد تم اكتسابها طوعياً، نظرية الحق التاريخي. نظرية الحق تخالف نظرية تعتمد على مبادئ «الحالية النهائية» أي المبادئ التي تدعو إلى التزام المجتمع ببعض الأنماط المحددة. جوهر جدلية نوزيك هو أنه إذا كانت الأفعال السابقة قد تمت بصورة طوعية من جميع الأطراف المعنية، فليس هناك أساسٌ لمحاولةٍ لاحقة لتصحيح نتائج هذه التعاملات.

المكانة الجوهرية التي أعطتها راند لحرية الاختيار قد تعني ضمناً أن خيار الدخول في تعاملات تجارية ضارة بالمصالح الموضوعية للإنسان (مثل خيار استهلاك السجائر) هو خيارٌ أفضل من المحاولات الإكراهية لمنع السلوك الضار. لذلك، فإن كل خطط إعادة التوزيع الإجبارية وكل محاولات منع الناس من الإضرار بأنفسهم هي سيئةٌ بطبيعتها. المجتمع الذي يمزج بين التعاملات الحرة والتعاملات الإكراهية هو مجتمع اختار الجمع بين نظريتين غير متوافقتين بشأن الصيغة الصحيحة للتفاعل بين الناس. وكما أن الاقتصاد المختلط غيرُ

مستقرٍ بطبيعته لأن جيوب التجارة الحرة تميل لزعزعة الخطط المفروضة من الدولة، كذلك أيضاً يؤدي الخلط بين التعاملات الطوعية والإكراهية لزعزعة القيم الأخلاقية للمجتمع.

اليوم هناك تشوش هائل حول ما هي الطرق الصحيحة وغير الصحيحة للتفاعل بين الناس. والنتيجة يجب أن تكون إما مزيداً من القيود على الحرية أو مزيداً من إلغاء القيود الموجودة فعلاً. هذا هو الخيار الذي نواجهه. ورغم أنه يبدو أننا نختار الأسلوب الأول، فإن حقيقة وجود خيارات لدينا تعني بأننا لسنا محكومين بذلك البديل.

وعلينا أن نتذكر، أنه في كل نقاشات راند حول فضائل الرأسمالية لم يكن هناك وجود لنظام رأسمالي يقوم على عدم تدخل الدولة. الكثير من الإساءات المزعومة في العمل بالنظام الرأسمالي ـ مثل الركود، والفقر، والحروب ـ لا يمكن أن تعزى للرأسمالية نفسها، بل لأعمال الدولة. ولذلك، فإن كثيراً من الأمثلة المستخدمة ضد الرأسمالية هي ببساطة خارج الموضوع. تبرير هذا الزعم الأخير يقع خارج نطاق هذه المقالة. وقد أوردناه هنا فقط لتنبيه القارئ إلى حقيقة أنه يتعين على الإنسان أن يميز بين النتائج التي يمكن أن تعزى مباشرة للسوق، وبين تلك التي تعزى للدولة (أو لخليطٍ من السوق والدولة). راند تؤكد أنه عندما يدرس الإنسان الدليل بعناية، فسيجد أن أفعال الحكومة هي المسؤولة عادة عن حالات الإساءة التي تعزى لنظام السوق.

الادعاء بأن الدولة هي المسؤولةُ غالباً عن زيادة المشاكل التي كان يمكن أن تكون غير موجودة أو أقل حدة في نظام السوق، يقتضي على الأقل عرضاً مجملاً لرأي راند في دور الدولة وطبيعتها. يجب

علينا، بعبارة أخرى، أن نعرف ما الذي تراه راند حدوداً مسموحة لسلطة الدولة وذلك قبل أن نحدد ما إذا كانت دولةٌ ما قد تجاوزت هذه الحدود. راند تقْصُرُ وظيفة الدولة على استخدام القوة المادية في الردّ على العدوان. والمبدأ الأساسي خلف السماح باستخدام القوة في إطار الرد باستخدام القوة المادية هو حق الدفاع عن النفس. الأفراد يتمتعون بحق الدفاع عن النفس لأنه بدون حق كهذا لن تكون هناك حمايةٌ لحقوقهم الأخرى. الدولة تتصرف بالنيابة عن هذا الحق في الدفاع عن النفس، والسبب في أن الدولة تقوم بذلك بدلاً من الأفراد أنفسهم هو، فيما يبدو، احتمالُ الرد بصورة مفرطة على اعتداءات بسيطة. إضافةً لذلك، فبدون مجموعةٍ من القواعد تحدد الدليل والعقوبة، فلن تكون هناك وسيلةٌ للحكم في الادعاءات المتعلقة بانتهاكات الحقوق. وبدون أن يكون هناك أسلوبٌ ما للتقاضي، فسيكون بوسع الناس التعامل فيما بينهم بأي طريقة تدفعهم إليها رغباتهم. وفي ظل نظامٍ كهذا، لا يمكن حماية أي حقوق. لكن لا يبدو أن لدى راند نظرية محددة عن العقوبات ولا نظرية مفصلة حول صياغة قواعد صحيحة للإثبات.

الدور الأساسي للحكومة هو حماية حقوق الأفراد، ليس فقط عن طريق منع العنف المادي، بل أيضاً عن طريق تطبيق الاتفاقيات التعاقدية. راند ترى خرق الاتفاقيات (إلى جانب الخداع والسلب) إستخداماً غير مباشرٍ للقوة. في حالاتٍ كهذه، يتم الحصول على الممتلكات دون موافقة، ثم إن مجرد الاحتفاظ بها بعد ذلك، يعدّ حيازة لها بالقوة لا بالحق. مع ذلك، فليس المبرر الوحيد لوجود الحكومة هو حماية الحقوق. هناك تبرير آخر يكمن في حقيقة أنه دون توفر حمايةٍ كهذه، فإن الحضارة ستكون مستحيلة، والحضارة ضرورية للناس لتحقيق أهدافهم المشروعة كبشر. يتواصل هذا الدفاع عن

الحكومة في الفقرات التالية، مع الأخذ في الحسبان أن الحقوق نفسها يُنظر إليها في إطار ما هو ضروري لحياة إنسانية سليمة.

تتبنى راند بصورة أساسية وجهة النظر الويبريانية[١] بصورة أساسية التي تقول بأن الحكومة تمتلك احتكاراً للقوة المادية. والوضع الاحتكاري للحكومة يعني أنها تمتلك إمكانيةً كبيرة لانتهاك الحقوق. وبالتالي، فإن القيود على تصرفات الحكومة في هذا الشأن هي نفسها المفروضة على الأفراد ـ وجوب عدم البدء في استخدام القوة. إضافة لذلك، فحيث إن الحكومة تمتلك احتكاراً للاستخدام القانوني للقوة، فإن العواقب المحتملة لانتهاكها للحقوق هي أكثر خطورة من الانتهاكات الجنائية للحقوق (حتى لو جمعنا كل العواقب المحتملة للأفعال الجنائية في وقتٍ ما). هذه العواقب المحتملة لإساءة استخدام الحكومة للقوة تقتضي وضع حدود معينة على الحكومة. إن أنظمة ستالين وهتلر وماو شواهد دائمة تذكرنا بأن انتهاكات الحقوق تتم غالباً وبدرجة أكبر بكثير من الحكومات لا من المجرمين.

الآن، وقد أعطينا صورة عن المجالات الأساسية للنظرية السياسية لراند، فإننا نواجه السؤال عن أين تكمن بالضبط إسهامات راند في هذا المجال. بصرف النظر عن نقاط محددةٍ عديدة وهامة يمكن ذكرها، فقد تكون أكثر الملاحظات عمومية حول إسهامها هي ما يلي: راند تحاول الجمع بين وجهة نظرٍ تقليدية أو سابقة للحداثة بصورة أساسية حول الإنسان وبين مذهبٍ سياسي حديث؛ أي بعبارة

(١) نسبة إلى عالم الاجتماع والاقتصاد الألماني ماكس ويبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠).

أخرى، وجهة نظر أرسطوطالية لطبيعة الإنسان مندمجةً في مذهبٍ سياسي ليبرالي. الجدلية المطروحة هي، كما رأينا، أن حرية التصرف في المجتمع هي جزء مما هو ضروري لحياة إنسانية سليمة ـ بل في الواقع ما هو ضروري لتحقيق قدراتنا الإنسانية المحتملة. هناك مفكرون آخرون آمنوا بصورة أساسية بوجهة نظر تقليدية حول الإنسان، وكانوا في الوقت ذاته ليبراليين سياسياً. لكن ليس هناك من حدد العلاقة بين وجهتي النظر هاتين بوضوح ودقة مثل آين راند. هناك حاجةٌ للمزيد من التأمل في تفاصيل عديدة، وهناك بالتأكيد خلافات في الآراء يجب تسويتها. مع ذلك، فإن راند تعرض لنا الخطوط الرئيسية لنظرية يمكنها حفز الكثير من البحث والنقاش الأكاديمي. وهذا الكتاب هو الخطوة الأولى في ذلك الجهد لبحث مزايا التعاليم الراندية. التزمت راند دائماً وبقوة، كما القدماء، بوجهة النظر القائلة بأن الأفكار لا تترتب عليها نتائج فقط، بل إن لها أيضاً تأثيراً هاماً على الثقافة. إضافة لذلك، فإن راند لا تتردد في قناعتها بالأهمية الكبرى للفلسفة. ويبلغ تأكيدها على دور الفكر ذروته في الأهمية التي تعلقها على أهم الموضوعات الفكرية: الفلسفة. ويمكن تلخيص نصيحتها للفلاسفة وللمفكرين الآخرين أيضاً في الفقرة التالية:

يتعين على خيرة المفكرين في الوقت الحاضر أن يفكروا بالقوة التي يمتلكونها، ولكنهم لم يمارسوها ولم يفهموها قط بصورة تامة. إذا كان أيٌّ منهم يعتقد بأنه ابنٌ بالتبني عديمُ الحيلة والفاعلية لثقافةٍ «مادية» لا تمنحه ثروة ولا شهرة... فعليه أن يدرك بأن الأفكار ليست فراراً من الواقع، وليست هواية لعُصابيين «عديمي الاكتراث» يعيشون في أبراجٍ عاجية، بل هي القوةُ الأكثرُ أهميةً وإنتاجيةً في تاريخ البشرية.

روبرت نوزيك

نظرية العدالة في الحقوق

أعاد كتاب الفيلسوف في جامعة هارفارد روبرت نوزيك (الفوضى والدولة واليوتوبيا) الصادر عام ١٩٧٤، فكرة الحقوق الفردية إلى دائرة الضوء في أوساط الفلاسفة الأكاديميين. وقد أكد نوزيك أن «دولة في الحد الأدنى، محددة بالوظائف الضيقة المتمثلة في الحماية ضد القوة والسرقة والاحتيال، وتطبيق التعاقدات، وما إلى ذلك، هي التي يمكن تبريرها؛ وأن أي دولة أكثر اتساعاً من ذلك ستنتهك حقوق الإنسان في عدم إرغامه على عمل أشياء معينة». منذ صدور (الفوضى والدولة واليوتوبيا) أصبح يتعين على الفلاسفة الذين يسعون لتبرير دولة موسعة الرد على حجج نوزيك، رغم أنهم واصلوا غالباً تجنب الرد على الطروحات المختلفة لميزس وراند وروثبارد. في هذا المقال المقتطف، يطرح نوزيك نظريته

حول العدالة في الحقوق مؤكداً أن أي نظرية عدالة لحالة نهائية تتطلب تدخلاً دائماً في خيارات الأفراد البالغين.

الدولة في حدودها الدنيا هي أوسعُ دولةٍ يمكن تبريرها، وأي دولة أوسع من ذلك تنتهك حقوق الناس. ومن المستحيل في نطاق هذا الكتاب دراسة كل الأسباب التي تم طرحها. ولذلك، سأركز على تلك الأسباب المعترف بها عموماً بأنها الأكثر أهمية وتأثيراً، لكي نعرف بدقة مواضع قصورها. في هذا الفصل، سنتطرق إلى الادعاء القائل بأن هناك مبرراً للدولة الموسعة لأنها ضرورية (أو الأداة الأفضل) لتحقيق العدالة في التوزيع؛ وفي الفصل التالي سنتناول ادعاءات مختلفة أخرى.

إن مصطلح «عدالة توزيعية» ليس مصطلحاً محايداً. معظم الناس يفترضون لدى سماعهم مصطلح «توزيع» بأن هناك شيئاً ما أو آلية ما تستخدم قواعد أو معايير لتوزيع كميةٍ من المواد. قد تحدثُ أخطاءٌ في عملية توزيع الحصص هذه، ولذلك يبقى هناك سؤال عما إذا كان من المفروض، على الأقل، أن تجري عمليةُ إعادةِ توزيع؛ وما إذا كان يتعين علينا أن نكرر مرة أخرى ما كنا قد فعلناه من قبل، لكن بصورة أردأ. بيد أننا لسنا في وضع أطفالٍ أعطاهم قطعاً من الكعك شخصٍ أخذ الآن يحاول في المرحلة الأخيرة إجراء تصحيحٍ لإهماله في تقطيع الكعكة إلى أجزاء متساوية. ليس هناك توزيع (مركزي)، وليس هناك شخصٌ أو مجموعةٌ لهم الحق في السيطرة على كل الموارد بحيث يقررون كيفية توزيعها. ما يحصل عليه كلُّ شخصٍ يحصل عليه من

الآخرين مقابل شيء ما، أو هِبةً. في المجتمع الحر، يتولى أشخاصٌ مختلفون السيطرة على موارد مختلفة، والملكيات الجديدة تنشأ نتيجةً للتبادلات الطوعية والتصرفات الحرة بين الناس. ليس هناك توزيعٌ لحصص أكثر مما يمكن أن يكون هناك توزيع للأزواج والزوجات في مجتمع يختار فيه الأشخاص من سيتزوجون. النتيجة الكلية هي نتاجٌ لقراراتٍ فردية كثيرة يحق لمختلف الأفراد المعنيين اتخاذها. صحيحٌ أن بعض استخدامات مصطلح «توزيع» لا تعني ضمناً توزيعاً سابقاً تم بصورة صحيحةٍ وفقاً لمعيارٍ ما (مثلاً «التوزيع الاحتمالي»)؛ مع ذلك، وبالرغم من عنوان هذا الفصل «عدالة التوزيع»، فمن الأفضل استخدام مصطلح محايد بشكل واضح. سنتحدث عن ملكيات الناس؛ مبدأُ عدالةٍ في الملكيات يصف (جزءاً) مما تخبرنا العدالة بأنها (تحتاج له) بشأن الملكيات. سأبين أولاً ما أعتقد أنه الرأي الصحيح في مسألة العدالة في الملكيات، ثم أتحول بعد ذلك لبحث الآراء الأخرى.

يتألف موضوع العدالة في التوزيع من ثلاثة عناوين رئيسية. الأول هو **الاكتساب الأساسي للملكيات**، أو تخصيص الأشياء غير المملوكة. هذا يشمل القضايا المتعلقة بالكيفية التي يمكن أن تصبح بها الأشياء غير المملوكة مملوكة، والسبيل، أو السبل، التي يمكن أن يتم عن طريقها امتلاك الأشياء غير المملوكة، والأشياء التي يمكن امتلاكها باستخدام هذه السبل، وإلى أي حد يمكن امتلاك أشياء باستخدام سبيل معين، وما إلى ذلك. وسنشير إلى الحقيقة المعقدة حول هذا العنوان، والتي لن نضع لها صياغة هنا، باعتبارها مبدأ العدالة في الاكتساب. العنوان الثاني يتعلق **بنقل أو تحويل الملكية** من شخصٍ لآخر. ما هي السبل التي يمكن بواسطتها لشخص أن ينقل ملكياته لشخص آخر؟ كيف يمكن لشخصٍ اكتساب ملكية

من شخص آخر يملكها؟ تحت هذا العنوان تندرج أوصاف عامة للتبادل الحر والإهداء و(من ناحية ثانية) الاحتيال، إضافة إلى الإشارة لتفاصيل تتعلق بتقاليد معينة تتم مراعاتها في مجتمعٍ ما. سنطلق على الحقيقة المعقدة لهذا الموضوع مبدأ العدالة في النقل. (وسنفترض أنه يشمل أيضاً مبادئ تحكم الحالة التي يمكن بها لشخصٍ ما التخلي عن مُلكيته وإعادتها لحالة اللامُلكية).

لو كان العالم عادلاً تماماً فإن التعاريف الأولية التالية ستغطي تماماً موضوع العدالة في الملكية.

١ ــ الشخص الذي يكتسب ملكية وفقاً لمبدأ العدالة في الاكتساب يصبح له حقّ في تلك الملكية.

٢ ــ الشخص الذي يكتسب ملكيةً وفقاً لمبدأ العدالة في النقل من شخصٍ آخر له حقّ في ملكيتها، يصبح له حق في تلك الملكية.

٣ ــ ليس لأحد حقّ في أيّ ملكية إلا (بتكرار) تطبيق ١ و٢ أعلاه.

المبدأ الكامل لعدالة التوزيع ينص ببساطة على أن التوزيع يكون عادلاً إذا كان هناك حق لكل أصحاب الملكيات بموجب التوزيع.

والتوزيع يكون عادلاً إذا نشأ عن توزيع عادلٍ آخر بوسائل مشروعة. الوسائل المشروعة للانتقال من توزيعٍ إلى آخر يحددها مبدأ العدالة في النقل. «الخطوات» المشروعة الأولى يحددها مبدأ العدالة في الاكتساب. كلُّ ما ينشأ عن حالةٍ عادلة وبخطواتٍ عادلة يعدّ عادلاً. وسائل التغيير المحددة بمبدأ العدالة في النقل تحافظ على

العدالة. وكما أن القواعد الصحيحة للاستنتاج تحافظ على الحقيقة، وأيُّ استنتاجٍ تم استخلاصُه عن طريق التطبيق المتكرر لقواعد كهذه انطلاقاً من حيثيات حقيقية فقط، هو استنتاجٌ حقيقي، كذلك، فإن وسائل الانتقال من حالةٍ إلى أخرى وفقاً لمبدأ العدالة في النقل هي أيضاً حافظةٌ للحقيقة، وأيُّ حالةٍ تنشأ فعلاً من نقلٍ متكرر وفقاً للمبدأ الخاص بحالةٍ عادلة هي بذاتها حالةٌ عادلة. التشابه بين النقل الحافظ للعدالة والنقل الحافظ للحقيقة يبين المواضع التي يفشل فيها هذا التشابه كما يبين متى يكون معبراً عن الحقيقة. إمكانيةُ استخلاص نتيجةٍ عن طريق وسيلةٍ حافظة للحقيقة انطلاقاً من حيثياتٍ حقيقية يكفي لبيان صحة تلك النتيجة. حقيقة أنه كان بإمكان ضحايا لصٍّ أن يقدموا باختيارهم هدايا له، لا تعطي لذلك اللص حقاً في ما اكتسبه بطريقة غير صحيحة. العدالةُ في الملكية تاريخية؛ إنها تعتمد على ما قد حدث فعلاً. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

لا تنشأ جميع الحالات الحقيقية وفقاً لمبدأي العدالة في الملكية: مبدأ العدالة في الاكتساب ومبدأ العدالة في النقل. هناك أشخاص يسرقون من الآخرين أو يسلبونهم عن طريق الاحتيال، أو يستبعدونهم بحيث يستولون على إنتاجهم ويمنعونهم من العيش كما يشاؤون، أو يمنعون آخرين بالقوة من التنافس في التعاملات. كل هذه الأساليب غيرُ مسموحٍ بها لنقل الملكية من حالة إلى أخرى. وهناك أشخاصٌ يكتسبونَ ملكياتٍ بوسائل لا يقرها مبدأ العدالة في الاكتساب. وجودُ ظلمٍ سابق (انتهاك سابق لأول مبدأين في العدالة في الملكية) يبرز العنوان الرئيسي الثالث في موضوع العدالة في الملكية: **إزالة الظلم في الملكية**. إذا كان الظلم السابق قد أدى إلى تكوين الملكية الحالية بطرق متنوعة، بعضها محدد وبعضها

ليس كذلك، فما الذي ينبغي عمله الآن، إذا كان هناك بالإمكان عمل أي شيء، لرفع ذلك الظلم؟ ما هي التزامات الذين يمارسون الظلم إزاء أولئك الذين هم في وضعٍ أسوأ مما كانوا سيكونون عليه لو لم يحدث ذلك الظلم؟ أو مما كانوا سيكونون عليه لو تم دفع تعويض فوري لهم؟ كيف، إذا أمكن على الإطلاق، تتغير الأشياء إذا كان المستفيدون والمتضررون ليسوا هم الأطراف المباشرة في فعل الظلم، بل هم، على سبيل المثال، ورثتهم؟ هل يقع ظلمٌ على شخصٍ كانت ممتلكاته نفسها نتيجة لظلمٍ لم تجر معالجته؟ إلى أي مدى يجب على المرء العودة في الزمان لتنظيف سجلاته التاريخية من المظالم؟ ما المسموح به لضحايا الظلم لكي يصححوا المظالم التي وقعت عليهم بما في ذلك المظالم العديدة من جانب أشخاصٍ يعملون من خلال حكوماتهم؟ ليس لديّ علاجٌ ناجح أو متطورٌ نظرياً لقضايا كهذه.

لنفترض، بالكثير من المثالية، أن بحثاً نظرياً مستفيضاً سيخرج بمبدأ للمعالجة. هذا المبدأ يستخدم معلوماتٍ تاريخية حول حالات سابقة والمظالم التي وقعت فيها (حسب تعريف أول مبدأين للعدالة والحق في عدم التدخل)، ومعلوماتٍ حول المجرى الفعلي للأحداث الذي تدفق نتيجة لهذه المظالم حتى الوقت الحاضر، وينتج من ذلك وصفٌ (أو أوصافٌ) للملكيات في المجتمع. ويفترض أن مبدأ التصحيح أو المعالجة سيستخدم أفضل تقديرٍ للمعلومات المحتملة حول ما كان يمكن أن يحدث (أو توزيعاً احتمالياً لما كان يمكن أن يحدث، باستخدام القيمة المتوقعة) لو لم تحدث حالة عدم الظلم. إذا تبين أن الوصف الحقيقي للملكية ليس هو أحد الأوصاف الناتجة من تطبيق مبدأ التصحيح، فعند ذلك يجب تطبيق أحد الأوصاف الناتجة من تطبيق ذلك المبدأ.

الملامح العامة لنظرية العدالة في الملكية هي أن ملكية الإنسان تعدّ عادلة إذا كانت تحق له وفقاً لمبادئ العدالة في الإكتساب والنقل، أو وفقاً لمبدأ معالجة الظلم (كما هو محدد بموجب المبدأين الأولين). إذا كانت ملكيات الناس جميعاً عادلة، فإن مجموع الملكيات (التوزيع) يكون عادلاً. لتحويل هذه الملامح العامة إلى نظرية محددة، يتعين علينا تحديد تفاصيل كل من المبادئ الثلاثة للعدالة في الملكية: مبدأ اكتساب الملكية، ومبدأ نقل الملكية، ومبدأ تصحيح أو معالجة الانتهاكات للمبدأين السابقين. لن أحاول القيام بهذه المهمة هنا. (وقد تم بحث مبدأ لوك في عدالة الاكتساب أدناه).

المبادئ التاريخية ومبادئ النتيجة النهائية

تلقي الملامح العامة لنظرية الحقوق الضوء على طبيعة المفاهيم الأخرى لعدالة التوزيع وعيوبها. نظرية عدالة التوزيع في الحقوق تاريخية؛ ويعتمد ما إذا كان توزيعٌ ما عادلاً على الكيفية التي حدث بها. على النقيض من ذلك، فمبدأ الشريحة الزمنية الحالية للعدالة يؤكد أن عدالة التوزيع تتقرر بالكيفية التي يجري بها التوزيع (من يملك ماذا) على أساس مبادئ تنظيمية للتوزيع العادل. شخصٌ يؤمن بمذهب المنفعة ويحكم على أي نوعين من التوزيع عن طريق معرفة أي منهما أكثر نفعاً، وإذا تعادلت منفعتهما، يطبق معياراً معيناً للمساواة ليختار التوزيع الأكثر مساواة، يكون مؤمناً بمبدأ الشريحة الزمنية الحالية للعدالة. مثلما يؤمن بذلك شخص لديه جدول ثابت للمبادلة بين كمية السعادة والمساواة. كل ما ينبغي أخذه في الحسبان، طبقاً لمبدأ الشريحة الزمنية الحالية للعدالة هو من يحصل على ماذا في نهاية الأمر؛ ففي مقارنة أي نوعين من التوزيع لا يحتاج المرء سوى للنظر إلى المصفوفة التي قام عليها التوزيع. لا

حاجة هنا لإضافة مزيد من المعلومات إلى مبدأ العدالة. ويترتب على مبادئ كهذه للعدالة أنّ أي توزيعين متطابقين هيكلياً هما عادلان بالدرجة نفسها. (يمكن اعتبار توزيعين متطابقين هيكلياً إذا كانت لهما الملامح الخارجية نفسها، لكن ربما مع اختلاف في المواقع التي يشغلها الأشخاص. أن يكون لي عشرة ولك خمسة، وأن يكون لي خمسة ولك عشرة هما توزيعان متطابقان هيكلياً). اقتصاديات الرفاه الاجتماعي هي نظرية الشريحة الزمنية الحالية للعدالة. ويُنظر إلى الموضوع باعتباره منطلقاً من أسس تمثل فقط المعلومات الحالية حول التوزيع. هذا، بالإضافة إلى بعض الأحوال العادية (مثلاً اختيار التوزيع لا يختلف بتغيير عناوين أعمدة المصفوفة)، يضمنُ أن اقتصاديات الرفاه الاجتماعي ستكون نظرية شريحة زمنية حالية، مع كل نواقصها.

معظم الأشخاص لا يقبلون مبادئ الشريحة الزمنية الحالية باعتبارها تشكل كل قصة الحصص التوزيعية، ويعتقدون أن هناك علاقة، عند تقييم عدالة حالةٍ ما، لا لاعتبار التوزيع الذي تشمله فقط، بل أيضاً الكيفية التي حدث بها التوزيع. إذا كان هناك بعض الأشخاص في السجن بسبب ارتكاب جريمة أو جرائم حرب، فإننا لا نقول إنه في سبيل تقييم عدالة التوزيع في المجتمع فإننا يجب أن ننظر فقط ما لدى هذا، وما لدى هذا، وما لدى هذا... في الوقت الحاضر. ونفكر أنه ينبغي التساؤل عما إذا كان من فعل شيئاً عوقب بسببه يستحق حصة أقل. معظم الناس سيوافقون على وجود علاقة بين مزيد من المعلومات بالنسبة للعقوبات والجزاء. لنتأمل أيضاً الأشياء المرغوبة. أحد الآراء التقليدية للاشتراكيين هو أن العمال لهم حق بنتاجِ جهودهم وثمارها كاملة؛ فهم قد اكتسبوا ذلك؛ والتوزيع لا يكون عادلاً إذا لم يُعطَ للعمال ما هو

حقّ لهم. استحقاقات كهذه تستند إلى تاريخ سابق. وليس هناك من اشتراكي يؤمن بهذه الأفكار سيجد من المريح أن يقال له بأنه لأن التوزيع الفعل (أ) تصادف أن تطابق هيكلياً مع التوزيع الذي يرغبه (د)، فإن (أ) تبعاً لذلك ليس أقل عدلاً من (د)؛ إنه يختلف فقط من حيث إن المُلاك «الطُفيليين» لرأس المال يتلقون بموجب (أ) ما يستحقه العمال بموجب (د)، ويتلقى العمال بموجب (أ) ما يستحقه الملاك بموجب (د)، أي القليل جداً. هذا الاشتراكي يؤمن، وهو محق في ذلك برأيي، بأفكار الكسب، والإنتاج، والاستحقاق، والحق، وما إلى ذلك، ويرفض مبادئ شريحة الوقت الحالي التي تنظر فقط إلى هيكل المجموعة الناتجة من الممتلكات. (مجموعة الممتلكات الناتجة من ماذا؟ أليس مما هو غير جديرٍ بالتصديق أن لا يكون هناك تأثيرٌ على الإطلاق للكيفية التي أنتجت بها الممتلكات وظهرت إلى حيز الوجود على من ينبغي له أن يمتلك ماذا؟). خطأه يكمن في رأيه بشأن الاستحقاقات التي تنشأ من أي نوع من عمليات الإنتاج.

إننا نفسر الموضوع الذي نبحثه تفسيراً ضيقاً للغاية عندما نتحدث عن مبادئ شريحة الوقت الحالي. لن يحدث أيُّ تغييرٍ إذا عملت المبادئ الهيكلية بموجب تسلسلٍ زمني لمضمون شريحة الوقت الحالي، وأعطت، على سبيل المثال، لشخصٍ ما أكثر مما ينبغي لمعادلة النقص الذي تكبده في وقت سابق. إن نفعياً، أو مساواتياً، أو شخصاً يجمع بين المبدأين سيرث بمرور الزمن مصاعب رفاقه الأقل تبصراً. ولا تفيده في ذلك حقيقة أن بعض المعلومات التي يراها الآخرون ذات علاقة في تقييم توزيع ما تنعكس، بصورة لا رجعة عنها، في قواعد سابقة. ابتداءً من الآن، سنشير إلى مبادئ توزيع غير تاريخية كهذه، بما في ذلك مبادئ شريحة الوقت الحالي

باعتبارها مبادئ النتيجة النهائية أو مبادئ الحالة النهائية.

خلافاً لمبادئ النتيجة النهائية في العدالة، فإن المبادئ التاريخية للعدالة تؤكد أن الظروف السابقة أو التصرفات السابقة للناس يمكنها إيجاد استحقاقاتٍ تفاضلية أو حقوق تفاضلية في الأشياء. ويمكن معالجة ظلم بالانتقال من توزيع إلى آخر متطابقٍ معه هيكلياً، لأن الثاني، لكونه مماثلاً في الشكل، قد ينتهك حقوق الناس أو استحقاقاتهم؛ وقد لا يكون ملائماً للتاريخ الحقيقي.

التنميط

مبادئ العدالة في الممتلكات التي وصفناها، هي مبادئ تاريخية. ولكي نفهم خواصها الدقيقة بصورة أفضل سنميز بينها وبين نوع فرعي آخر من المبادئ التاريخية. لنأخذ، على سبيل المثال، مبدأ التوزيع طبقاً للجدارة المعنوية. هذا المبدأ يتطلب أن تختلف الحصص التوزيعية الكلية اختلافاً مباشراً حسب الجدارة المعنوية؛ لا يحق لإنسانٍ أن يأخذ حصة أكبر من شخص آخر يتمتع بجدارة معنوية أكبر. (لو كان بالإمكان ليس فقط مجرد تقدير الجدارة المعنوية بل قياسها على مقياس مدرج أو نسبي، فسيكون من الممكن صوغ مبادئ أقوى). أو لنأخذ المبدأ الناتج من إحلال «الفائدة للمجتمع» محل «الجدارة المعنوية» في المبدأ السابق. أو بدلاً من «التوزيع حسب الجدارة المعنوية» أو «التوزيع حسب الفائدة للمجتمع»، قد نأخذ في الحسبان «التوزيع حسب الوزن الإجمالي للجدارة المعنوية، والفائدة للمجتمع، والحاجة» بقيمة متساوية لأبعادها المختلفة. لنطلق على مبدأ في التوزيع «نمطياً» إذا بيّن أن التوزيع سيختلف وفقاً لبُعدٍ طبيعي، أو مجموعة موزونة من الأبعاد الطبيعية، أو تفسير معجمي

للأبعاد الطبيعية. ولنقل بأن توزيعاً ما هو نمطي إذا تواءم مع مبدأ نمطي. (أعترف بأني أتحدث عن أبعاد طبيعية دون معيار عامٍّ لها، لأنه من الممكن، في أي مجموعة من الممتلكات، التحايل ببعض الأبعاد الاصطناعية لتختلف وفقاً لتوزيع تلك المجموعة). مبدأ التوزيع حسب الجدارة المعنوية هو مبدأٌ تاريخيٌّ مُنَمَّط يحدَّد توزيعاً نمطياً. «التوزيع حسب مستوى الذكاء» هو مبدأٌ نمطي يبحث عن معلوماتٍ ليست موجودةً في المصفوفات التوزيعية. لكنه ليس مبدأً تاريخياً، من حيث إنه لا يبحث عن أي تصرفات سابقة توجِد استحقاقات تفاضلية لتقييم توزيعٍ ما؛ إنه يتطلب فقط مصفوفات توزيعية تُعنوَنُ أعمدتها بمؤشراتِ الذكاء. بيد أن التوزيع في مجتمعٍ ما قد يتكون من توزيعات منمطةٍ بسيطة دون أن تكون هي ذاتها ببساطة نمطية. القطاعات المختلفة قد تعمل بأنماط مختلفة أو قد تعمل تشكيلةٌ من الأنماط بنسبٍ مختلفة في مجتمعٍ معين. سنطلق على توزيعٍ مكون بهذا الأسلوب، من عدد قليلٍ من التوزيعات النمطية، «توزيعاً نمطياً»، وسنتوسع في استخدام تعبير «نمط» ليشمل الأنماط الإجمالية الناجمة عن توليفةٍ من مبادئ الحالة النهائية.

تكاد كل مبادئ العدالة التوزيعية المطروحة أن تكون مبادئ منظمة: لكلٍّ حسب جدارته المعنوية، أو احتياجاته، أو إنتاجه الهامشي، أو مدى الجهد الذي يبذله في المحاولة، أو المجموع الموزون لما سبق، وهكذا. مبدأ الاستحقاق الذي وصفناه ليس منمّطاً. ليس هناك بعدٌ طبيعي واحد أو مجموعٌ موزون أو توليفةٌ من عدد قليلٍ من الأبعاد الطبيعية التي تنتج التوزيعات الناشئة وفقاً لمبدأ الاستحقاق. مجموعةُ الممتلكات التي تنتج عندما يحصل بعض الأشخاص على منتجاتهم الهامشية، وآخرون يربحون في المقامرة، وآخرون يحصلون على حصة من دخل رفيقهم، وآخرون يحصلون على هدايا من

المؤسسات، وآخرون يحصلون على فوائد من القروض، وآخرون يتلقون هدايا من المعجبين، وآخرون يحصلون على أرباح استثمارات، وآخرون يحققون أفضل كسب ممكن من استثمار ما لديهم، وآخرون يجدون أشياء، إلى ما إلى ذلك، لا يجري تنميطها. هناك أنسجة غليظة من التنميط تتغلغل فيها؛ ونسبةٌ كبيرة من التنوع في الممتلكات ستكون ناجمة عن المتغيرات النمطية. إذا كان معظم الناس يختارون في معظم الأوقات نقل بعض حقوقهم للآخرين فقط مقابل شيءٍ منهم مقابل ذلك، فهذا يعني أن جزءاً كبيراً مما يملكه الكثير من الناس سيختلف عما كان لديهم من قبل وطلبه آخرون.

وهناك مزيد من التفاصيل توفرها نظرية الإنتاجية الهامشية. لكن الهدايا للأقرباء، والتبرعات الخيرية، ووصايا الإرث للأطفال، وما إلى ذلك، لا يُنظر لها للوهلة الأولى بهذه الطريقة. الآن، لنتجاهل تأثيرات النمط ونفترض أن توزيعاً تم التوصل إليه بموجب مبدأ الحق هو عشوائيّ بالنسبة لأي نمط. ورغم أن مجموعة الأملاك الناتجة من ذلك لن تكون منمطة، فإنها لن تكون عصية على الفهم، لأنه يمكن اعتبارها ناشئة عن تأثير عدد قليل من المبادئ. هذه المبادئ تحدد الكيفية التي يمكن بها نشوء توزيع أولي (مبدأ اكتساب الملكية) والكيفية التي يمكن بها نقل الملكية لآخرين (مبدأ نقل الملكية). العملية التي يمكن بواسطتها إيجاد مجموعة الممتلكات واضحة، لكن مجموعة الممتلكات نفسها الناتجة من هذه العملية لن تكون منمطة.

فريدرك هايك لا يركز في كتاباته بالقدر المعتاد على ما تتطلبه عدالة التوزيع النمطي. وهو يرى أننا لا نستطيع معرفة ما يكفي عن

وضع كل شخص لكي نوزع لكل شخص حسب جدارته المعنوية (لكن هل العدالة تتطلب ذلك لو كانت لدينا هذه المعرفة؟)؛ ويمضي للقول «اعتراضُنا هو على كلِ المحاولات لفرض نمطٍ من التوزيع على المجتمع يتم اختياره عمداً، سواء كان ذلك نوعاً من المساواة أو اللامساواة». بيد أن هايك يخلص إلى القول بأنه في المجتمع الحر يكون التوزيع على أساس القيمة بدلاً من الجدارة المعنوية؛ أي حسب القيمة المقدرة لأعمالِ شخصٍ ما وخدماته للآخرين. ورغم رفض هايك لمفهوم نمطي للعدالة التوزيعية، فإنه يطرح نمطاً يعتقد أن له ما يبرره: التوزيع حسب المنافع المقدرة المقدمة للآخرين، تاركاً مجالاً للشكوى بأن مجتمعاً حراً لا يمكنه إدراك هذا النمط بدقة. للتعبير بمزيد من الدقة عن هذه الخاصية النمطية لمجتمعٍ رأسمالي حر، لدينا هذه المقولة «لكلٍّ حسب مقدار المنفعة التي يعطيها للآخرين الذين لديهم موارد لنفع من ينفعهم». يبدو هذا التعبير اعتباطياً ما لم يتم تحديد مجموعة أولية من الممتلكات، أو ما لم يتم اعتبار أن تشغيل النظام يمحو بمرور الزمن أية تأثيرات هامة ناجمة عن مجموعة الممتلكات الأساسية. وكمثال على الحالة الأخيرة، نقول لو أن أي شخص تقريباً كان سيشتري سيارة من هنري فورد، فالاقتراضُ بأن من كان لديه المال في ذلك الوقت (وهكذا اشترى) هي مسألةٌ اعتباطية، لن يكون من شأنه التشكيك في مكتسبات هنري فورد. وامتلاكه لها ليس اعتباطياً على أي حال.

التوزيع حسب المنفعة المقدمة للآخرين هي شريحةٌ نمطية رئيسية في المجتمع الرأسمالي، كما يؤكد هايك، وهو محق في ذلك، لكنها مجردُ شريحةٍ ولا تشكل كل نمط نظام الاستحقاق (أي الهدايا الموروثة لأسباب اعتباطية، والأعمال الخيرية، وما إلى ذلك)، أو

مستوىً ينبغي للمرء أن يصر على أن يتناسب معه مجتمع ما. هل يستطيع الناس أن يتحملوا لوقت طويل نظاماً ينتج توزيعاتٍ يعتقدون أنها غير منمطة؟ لا شك أن الناس لن يقبلوا لوقت طويل توزيعاً لا يرونه عادلاً. هم يريدون أن يكون مجتمعهم عادلاً ويبدو عادلاً. لكن هل يجب أن يكمن مظهر العدل في نمطٍ ناتج بدلاً من أن يكون في المبادئ المُوَلِّدة الأساسية؟ لسنا في وضعٍ نستنتج فيه بأن الناس الذين يعيشون في مجتمعٍ يجسِّد مفهوماً للحق في عدالة الملكيات سيجدون هذا المفهوم غير مقبول. مع ذلك، يجب أن يكون من المسلّم به أنه لو كانت الأسباب التي تجعل الناس ينقلون بعض ملكياتهم لآخرين هي دائماً غير معقولة أو اعتباطية، فإننا سنجد في ذلك مصدراً للقلق. (لنفترض أن الناس دائماً يحددون الملكيات التي سينقلونها، ولمن، باستخدام أسلوبٍ عشوائي). إننا نشعر بارتياح أكبر في تأييد عدالةِ نظامٍ استحقاق إذا كانت معظم التحويلات تتم لأسبابٍ معينة. هذا لا يعني بالضرورة أن الجميع يستحقون الملكيات التي يتلقونها، ويعني فقط أن هناك غرضاً أو هدفاً لمن ينقل ملكيةً لشخصٍ ما دون آخر؛ أننا نستطيعُ عادة فهمَ ما الذي يعتقد الناقل أنه يكسبه، وما القضية التي يعتقد أنه يخدمها، وما هي الأهداف التي يعتقد أنه يساعد في تحقيقها، وما إلى ذلك. وحيث إن الناس في المجتمع الرأسمالي غالباً ما ينقلون ملكياتٍ لآخرين حسب مدى ما يرون أن الآخرين يقدمون فائدة لهم، فإن المادة التي تتشكل منها المعاملات والتحويلات الفردية هي معقولة ومفهومة إلى حد كبير. (الهدايا للأحباء، والوصايا الوراثية للأطفال، والمعونات الخيرية للمحتاجين هي أيضاً مكوناتٌ غير اعتباطية للمادة التي تتشكل منها تلك المعاملات والتحويلات). عندما يؤكد هايك على الشريحة الكبيرة من التوزيع التي تحصل

حسب منفعة الآخرين، فإنه يبين الغاية من تحويلات عديدة، ويبين أيضاً أن نظام تحويل الاستحقاقات لا يجري على غير هدى. نظام تحويل أو نقل الاستحقاقات قابل للدفاع عنه عندما يتشكل عن طريق الغايات الفردية للمعاملات الفردية. لا حاجة لغاية بعيدة المدى ولا لنمطٍ توزيعي.

التفكير بأن مهمةَ نظريةٍ لعدالة التوزيع هي تعبئةُ الفراغات في «لكلٍ حسب ...ـه» هو ميلٌ للبحث عن نمط؛ والمعاملة المفصلة لـ «من كلٍّ حسب ...ـه» ترى الإنتاج والتوزيع مسألتين منفصلتين ومستقلتين. هاتان المسألتان ليستا منفصلتين من وجهة نظر الاستحقاق. كل من يضع شيئاً، طالما اشترى أو تعاقد على موارد يملكها آخرون لاستخدامها في العملية (ونقل بعض ما يملك من أجل هذه العوامل المساعدة) له الحق في الشيء الذي يصنعه. ليست المسألة هي أن شيئاً قد تم صنعه وهناك سؤال مفتوح حول من سيحصل عليه. الأشياء تأتي إلى الدنيا وهي تابعةٌ لأشخاصٍ لهم حق فيها. الذين يبدأون من جديد في تعبئة الفراغ في جملة «لكلٍ حسب ...ـه» يتعاملون مع الأشياء، من وجهة نظر مفهوم الحق التاريخي في عدالة الامتلاك، كما لو كانت قد جاءت من لا مكان أو من العدم. يمكن لنظرية كاملة للعدالة أن تغطي هذه الحالة القصوى أيضاً؛ وقد يكون هنا استخدامٌ للمفاهيم المعتادة لعدالة التوزيع.

شعارات النموذج المعتاد مترسخة بحيث إنه قد يتعين علينا أن نعرض مفهوم الاستحقاق كمنافس. ويمكننا، متجاهلين الاكتساب ومعالجة الأخطاء، أن نقول:

من كلٍّ حسب ما يختارُ أن يفعل، ولكلٍّ حسب ما يضع لنفسه (ربما بالاستعانة التعاقدية بآخرين)، وما يختارُ الآخرون أن يفعلوا له وما يختارون أن يعطوه مما كان قد أُعطي لهم سابقاً (تحت هذا الشعار) ولم ينفقوه أو ينقلوه لغيرهم حتى الآن.

القارئ الذكي سيكون قد لاحظ أن هذا له عيوبه كشعار. ولذلك فإننا سنستخدم، في تلخيصٍ وتبسيطٍ كبير (لا كشعارٍ بأي معنىً مستقل)، ما يلي:

«من كلٍّ حسب اختيارهم، وللكلّ حسب اختيارهم من قبل الآخرين».

كيف تفسد الحرية الأنماط

ليس من الواضح كيف يمكن هؤلاء الذين يؤمنون بمفاهيم بديلة للعدالة التوزيعية أن يرفضوا مفهوم الاستحقاق في عدالة الامتلاك. لأننا إذا افترضنا أنه قد أمكن تحقيق توزيعٍ مفضلٍ من أحد مفاهيم عدم الاستحقاق هذه، ولنفرض أن ذلك هو أسلوبك المفضل، ولنطلق عليه توزيع (د١)؛ ربما كان لكل واحدٍ حصة متساوية، وربما اختلفت الحصص حسب أبعادٍ لها تقديرٌ في نفسك. والآن لنفترض أن هناك طلباً كبيراً على اللاعب والت تشامبرلين من جانب فرق كرة السلة، لكونه جاذباً شديداً للجماهير. (ولنفترض أيضاً أن التعاقدات تُبرم لسنة واحدة فقط، مع بقاء اللاعبين أحراراً بأنفسهم). تشامبرلين يوقع على هذا النوع من العقود مع فريقٍ معيّن. يحصل تشامبرلين على ٢٥ سنتاً من قيمة كل تذكرةِ دخول في مباراة محلية. (ونتجاهل هنا مسألة ما إذا كان «يبتزّ» المالكين،

معتبرين أنهم متنبهون لوضعهم). يبدأ الموسم ويتوافد الناس بسرور لحضور المباريات التي يلعب فيها فريقه؛ ويدفعون أثمان تذاكرهم، وفي كل مرة يضعون ٢٥ سنتاً منفصلة من أصل قيمة التذكرة في صندوق خاص ملصق عليه اسم تشامبرلين. الناس متشوقون لرؤيته وهو يلعب؛ ويعتقدون أن ذلك يستحق القيمة الكاملة للتذكرة. لنفترض أن مليون شخص قد حضروا مبارياته في موسم واحد، وأن تشامبرلين خرج من ذلك بربع مليون دولار، وهو مبلغ أكبر بكثير من معدل الدخول وأعلى حتى من أي أجر حصل عليه أي شخصٍ آخر. هل هو مستحقّ لهذا الدخل؟ هل هذا توزيع جديد وغير عادل، (د٢)؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا؟ ليس هناك شك حول ما إذا كان هناك حقّ لكل الناس في السيطرة على الموارد المملوكة لهم بموجب (د١)؛ لأن ذلك كان هو التوزيع (المفضل لديك) والذي سنفترض (لأغراض الجدل) أنه كان مقبولاً. كل واحدٍ من هؤلاء الناس اختار إعطاء ٢٥ سنتاً من نقوده لتشامبرلين. كان بوسعهم إنفاق هذا المبلغ في الذهاب للسينما أو شراء قطع حلوى أو شراء مجلات (محترمة). لكنهم جميعاً، على الأقل مليون منهم، تجمعوا ليعطوا هذا المبلغ لوالت تشامبرلين مقابل مشاهدته وهو يلعب كرة السلة.

إذا كان (د١) توزيعاً عادلاً، وتوجه الناس باختيارهم إلى (د٢)، ناقلين جزءاً من الحصص التي أعطيت لهم بموجب (د١) (ما الغرض منها إذا لم تستخدم من أجل شيءٍ ما؟) أليس (د٢) أيضاً عادلاً؟ إذا كان للناس الحق في التصرف في الموارد التي استحقت لهم (بموجب [د١])، ألا يشمل ذلك أيضاً حقهم في إنفاقها أو استبدالها مقابل مشاهدة تشامبرلين؟ هل يستطيع أحدٌ الشكوى من ناحية العدالة؟ كل شخص آخر له فعلاً حصته المشروعة بموجب

(د ١). بموجب (د ١) ليس هناك شيء يملكه أي شخص بإمكان شخص آخر إدعاء الحق فيه. بعد أن ينقل شخصٌ شيئاً لوالت تشامبرلين، فهناك أطراف ثالثة لا تزال تملك حصصها الشرعية: حصصُهم لم تتغير. ما هي الصيغة التي يمكن لعملية نقلٍ كهذه بين شخصين أن تُستخدم سبباً لمطالبةٍ مشروعة من قبل طرف ثالث بعدالة توزيعية لجزءٍ مما تم نقله، علماً بأنه ليس لذلك الطرف الثالث حق في المطالبة العادلة بأي ممتلكاتٍ للطرفين الآخرين قبل عملية النقل؟ لسد الطريق على اعتراضات غير ذات صلة في هذا المقام، يمكننا أن نتخيل التعاملات التي تحدث في مجتمعٍ اشتراكي بعد ساعات العمل الرسمي. والت تشامبرلين، بعد أن يلعب ما يتعين عليه في كرة السلة خلال عمله اليومي، أو يقوم بأي عملٍ يومي آخر مطلوب منه، يقرر أن يعمل ساعات إضافية لكسب مزيد من المال. (أولاً هو يقوم بالعمل المقرر له ثم يعمل ساعات إضافية بعد ذلك). أو لنتخيل أننا نتحدث عن محتالٍ ماهر يحب الناس أن يشاهدوه، والذي يعرض ألعابه بعد ساعات عمله الرسمي.

لماذا ينبغي لأحدٍ أن يعمل ساعاتٍ إضافية في مجتمعٍ يفترض فيه أن احتياجاته موفرة له؟ ربما لأنه معني بأشياء أخرى غير احتياجاته. أنا أحب أن أنشر مقالاتي في الكتب التي أقرأها، وأن يكون لي سبيلٌ سهل لتصفح كتبٍ في الأوقات غير العادية. سيكون من دواعي سروري وراحتي أن تتوفر مصادرُ مكتبة «وايدنر» في الساحة الخلفية لمنزلي. أفترض أنه ليس هناك من مجتمعٍ سيوفر مصادر كهذه قرب كل شخص يرغب في أن تكون جزءاً من مخصصاته المعتادة (بموجب [د ١]). تبعاً لذلك، فإن على الناس إما أن يتدبروا أمورهم دون أشياء إضافية يريدونها أو أن يُسمح لهم بالقيام بأعمال إضافية ليتمكنوا من الحصول على بعض تلك الأشياء الإضافية. على أي

أساسٍ يمكن منع حالات عدم المساواة التي ستنجم عن ذلك؟ لاحظ أيضاً أن مصانع صغيرة ستظهر في مجتمع اشتراكي إلا إذا تم حظرها. لنقل أني قمتُ بتسييل بعض ممتلكاتي الشخصية (بموجب [د١]) وصنعتُ آلة من عائدات ذلك. أنا أعرضُ عليك، وعلى الآخرين، محاضرة في الفلسفة مرة في الأسبوع مقابل أن تقوم بتشغيل آلتي، والتي سأستخدم عائداتها من ذلك في أشياء أخرى، وهكذا. (المواد الخام التي تستخدمها آلتي أعطاها لي آخرون يملكونها بموجب [د١]، مقابل سماع المحاضرات). كل إنسان قد يعمل لكسب أشياء أخرى إضافية لما هو مخصص له بموجب [د١]. بل إن بعض الأشخاص قد يرغبون في ترك أعمالهم في صناعة اشتراكية، والعمل بدوام كامل في هذا القطاع الخاص. سأورد أشياء أخرى حول هذه المواضيع في الفصل التالي، وما أريده هنا هو فقط ملاحظة كيف أن الملكية الخاصة، حتى في وسائل الإنتاج، قد تحدث في مجتمعٍ اشتراكي لا يمنع الناس من أن يستخدموا كما يشاؤون بعض الموارد المعطاة لهم بموجب التوزيع الاشتراكي [د١]. سيتعين على المجتمع الاشتراكي أن يمنع التصرفات الرأسمالية بين أشخاصٍ بالغين بموافقتهم.

النقطة العامة التي يوضحها مثال والت تشامبرلين ومثال العامل المجتهد في مجتمعٍ اشتراكي هي أنه ليس هناك مبدأ حالة نهائية أو مبدأ عدالةِ توزيعٍ نمطي يمكن تحقيقه بصورة مستمرة دون تدخلٍ مستمر في حياة الناس. أيُّ نمطٍ مفضل سيتحول إلى نمطٍ غير مفضل بموجب المبدأ لدى أشخاص يختارون التصرف بطرق مختلفة؛ وعلى سبيل المثال لدى أشخاص يتبادلون السلع والخدمات مع أشخاصٍ آخرين، أو إعطاء أشياء لأشخاص آخرين، أشياء يحق لناقليها أن يفعلوا ذلك بموجب النمط التوزيعي المفضل. لإدامةِ نمطٍ

ما، يتعين على المرء إما أن يتدخل باستمرار لمنع الناس من نقل الموارد كما يشاؤون، أو التدخل الدائم (أو على فترات) لأخذ موارد من بعض الأشخاص كان آخرون قد اختاروا، لسببٍ ما، نقلها لهم. (لكن إذا كان سيتم وضع تحديد زمني للمدة التي يحق فيها للناس الاحتفاظ بالموارد التي نقلها لهم أشخاصٌ آخرون، فلماذا يُسمح لهم بالاحتفاظ بهذه الموارد لأي فترة من الزمن؟ لماذا لا تصادر فوراً؟). قد يكون هناك اعتراضٌ مفاده بأن كل الناس سيختارون طواعيةً الامتناع عن تصرفات قد تُخِلّ بالنمط. هذا يفترض مسبقاً، وبصورة غير واقعية، أن: (١) أكثر ما يريده الجميع هو إدامة النمط (هل تنبغي «إعادة تثقيف» أو إجبار من لا يريدون ذلك على الخضوع لـ «نقدٍ ذاتي»؟)؛ (٢) أن كل شخصٍ يستطيع جمع معلومات كافية حول تصرفاته والنشاطات الجارية للآخرين ليكتشف أيّ تصرفاته سيُخِلُّ بالنمط؛ و(٣) أن أشخاصاً متنوعين ومندفعين جداً يمكنهم تنسيق تصرفاتهم للانخراط في النمط. قارن بين الحالة التي يكون فيها السوق محايداً بالنسبة لرغبات الناس، عندما يعكسُ ويبث على نطاقٍ واسع معلوماتٍ مبعثرةً من خلال الأسعار، وينسق نشاطات الناس.

قد يكون هناك شيء من التطرف في القول بأن كل مبدأ مُنمَّط (أو مبدأ حالةٍ نهائية) هو عرضةٌ للمقاومة من جانب تصرفاتٍ طوعية للأفراد الذين ينقلون بعض حصصهم التي تلقوها بموجب ذلك المبدأ؛ لأن بعض الأنماط الضعيفة جداً قد لا تُواجَه بمثل هذه المقاومة. أيُّ نمطٍ توزيعي يحتوي على أي عنصر مساواة هو قابل للنقض عن طريق التصرفات الطوعية لأشخاصٍ أفراد بمرور الزمن؛ كما هي الحال مع كل شرطٍ نمطي يحوي ما فيه الكفاية لجعله مطروحاً فعلياً لاعتباره الجوهر الأساسي للعدالة التوزيعية. مع ذلك،

وفي ضوء احتمال أن بعض الشروط أو الأنماط الضعيفة قد لا تكون مهزوزة إلى هذا الحد، فقد يكون من الأفضل صوغ وصف واضح لتلك الأنواع الجذابة والمريحة من الأنماط التي يجري بحثها، وإثبات القناعة حول استقرارها. وحيث إنه كلما كان التنميط أضعف، كان من الأكثر احتمالاً أن يكون نظام الاستحقاق نفسه كافياً له، فإن من المعقول الاعتقاد بأن أي تنميط إما أن يكون غير ثابت أو متكيف مع نظام الاستحقاق.

إعادة التوزيع وحقوق الملكية

يبدو أن المبادئ المنمطة تتيح للناس اختيارَ الإنفاقِ على أنفسهم، لكن لا على الآخرين، تلك الموارد التي يستحقونها (أو بالأحرى التي يستلمونها) بموجب نمطِ توزيع (د١) مفضل. لأنه لو اختار كل واحدٍ من مجموعة أشخاص إنفاق بعض موارده من (د١) على شخص آخر، فإن هذا الشخص الآخر سيتلقى أكثر من حصة من (د١) مما يُخِلُّ بالنمط التوزيعي المفضل. المحافظة على نمطِ توزيعي هو فرديةٌ مع شيء من الثأر! المبادئ التوزيعية المنمطة لا تعطي للناس ما تعطيه لهم مبادئ الاستحقاق، بل فقط توزيعاً أفضل. لأن تلك المبادئ لا تعطي الحق في اختيار الإنسان ما يفعل بما يملك؛ إنها لا تعطي الحق في السعي نحو هدف يشمل (جوهرياً أو كوسيلة) تعزيز وضع إنسانٍ آخر. وضعُ العائلات مربكٌ بهذا الصدد؛ لأن كثيراً من حالات نقل الملكية تحدث في محيط العائلة مما يفسد النمط التوزيعي المفضل. إما أن تصبح العائلات نفسها وحدات يطبق عليها التوزيع، وتعنون بها أعمدة المصفوفة (بأي منطق؟)، أو يتم حظر السلوكيات الودية بين أفراد العائلة. ويتعين علينا أن نلاحظ بالمناسبة الموقف المتردد للمتطرفين إزاء العائلة.

هؤلاء ينظرون إلى علاقات المحبة داخل العائلة باعتبارها نموذجاً يستحق أن يُحتذى ويتسع ليشمل المجتمع كله، وفي الوقت نفسه، يدينون هذه العلاقات باعتبارها تقاليد مخفقة ينبغي التخلص منها وشجبها باعتبارها هدفاً لاهتمامات كنسية تعوق تحقيق أهداف المتطرفين. هل بنا حاجة للقول بأنه من غير الملائم أن نعمّم على المجتمع الأوسع علاقات المحبة والعناية الملائمة ضمن العائلة الواحدة، وهي العلاقات التي تُمارس طوعاً؟ الحب، بالمناسبة، هو مرحلةٌ مثيرة للاهتمام لعلاقةٍ أخرى هي تاريخية، من حيث إنها (كالعدالة) تعتمد على ما قد حدث فعلاً. قد يحب شخصٌ بالغ شخصاً آخر بسبب صفات ذلك الشخص الآخر، لكن الشخص نفسه، لا صفاته، هو المحبوب. الحب لا يمكن نقله لشخصٍ آخر له الصفات نفسها، حتى لشخص لديه «مقدار» أكبر من تلك الصفات. والحب يصمد رغم تغير الصفات التي أنشأته أصلاً. المرء يحب الإنسان بالذات الذي التقى به. أما ما الذي يجعل الحب تاريخياً بحيث يتعلق بالأشخاص بهذه الطريقة لا بصفاتهم، فهو سؤالٌ محيّر ومثير للاهتمام.

مؤيدو المبادئ المنمطة للعدالة التوزيعية يركزون على معيارٍ لتحديد من يتلقى الممتلكات؛ إنهم يدرسون الأسباب التي ينبغي توفرها لإعطاء شيء ما لشخصٍ ما، ويدرسون كذلك الصورة الكلية للممتلكات. مؤيدو المبادئ المنمطة يتجاهلون العطاء كلياً بغض النظر عما إذا كان العطاء أفضل من الأخذ ولا. وعندما يدرسون توزيع سلعٍ ودخل وما إلى ذلك، فإن نظرياتهم هي نظرياتُ عدالةِ أخذ، ويتجاهلون تماماً حق أي شخص في إعطاء شيءٍ ما لشخصٍ ما. حتى في التعاملات التبادلية، عندما يكون كل طرف إما معطياً أو آخذاً، فإن المبادئ المنمطة للعدالة تركز فقط على دور الأخذ

وحقوقه المفترضة. وهكذا، فإن الحديث يميل إلى التركيز على ما إذا كان (ينبغي) أن يكون هناك للناس حق في الميراث بدلاً من التركيز على ما إذا كان (ينبغي) أن يكون هناك حق للناس في التوريث بموجب وصية أو ما إذا كان أولئك الذين لهم حق في الامتلاك لهم أيضاً حق في اختيار أن يمتلك الآخرون بدلاً منهم. لا تفسير لدي لسبب توجه النظريات المعتادة للعدالة التوزيعية نحو الأخذ إلى هذه الدرجة؛ إن تجاهل من يعطون ومن ينقلون ملكياتهم لآخرين وحقوقهم يماثل تجاهل المنتجين وحقوقهم. لكن لماذا يجري تجاهل كل ذلك؟

تتطلب المبادئ المنمطة للعدالة التوزيعية نشاطات إعادة توزيع. هناك احتمالٌ ضئيل في أن تنطبق مجموعة من الممتلكات تم تحديدها بحرية حقيقية على نمطٍ معين؛ والاحتمال معدوم في أن يستمر انطباقٌ كهذا على النمط في ضوء عمليات التبادل والعطاء بين الناس. إعادة التوزيع، بصفتها نظرية استحقاق، هي مسألة جدية فعلاً، تشمل في واقع الأمر انتهاكات لحقوق الناس. (الاستثناء لذلك هو الأشياء التي تؤخذ تحت بند مبدأ معالجة المظالم). وهي أيضاً جدية من زوايا أخرى.

فرضُ ضرائب على أجور العمل يعادل العمل بالإكراه. بعض الناس يجدون من الواضح أن هذا الادعاء صحيح: إن أخذ أجور (س) من ساعات العمل يماثل أخذ (س) من الساعات من ذلك الشخص؛ ويعادل إرغام شخص على العمل لمدة (س) من الساعات لأغراض أخرى. هناك آخرون يجدون هذا الادعاء سخيفاً، لكن حتى هؤلاء، إذا كانوا يعارضون العمل الإجباري، فإنهم سيعترضون أيضاً على إرغام «هيبيين» على العمل من أجل مصلحة المحتاجين.

وهم سيعترضون أيضاً على إرغام كل شخصٍ على العمل لمدة خمسٍ ساعات إضافية كل أسبوع لمصلحة المحتاجين. لكن نظاماً يأخذ أجور خمس ساعات على شكل ضرائب لا يبدو لهم مشابهاً لنظامٍ يرغم شخصاً ما على العمل خمس ساعات، من حيث إنه يعرضُ على الشخص المرغَم على العمل طائفةً أوسع من الخيارات في النشاطات مما تعرضه الضريبة من نوع العمل المحدد نفسه.

(لكن يمكننا أن نتخيل تدرجاً لنظام عملٍ إجباري من عملٍ محددٍ بنشاطٍ معين إلى عملٍ يعطي خياراً بين نشاطين إلى... وهكذا). إضافة لذلك، فإن الناس يتصورون نظاماً تكون فيه الضرائبُ متناسبة مع كل شيء فوق المقدار الضروري للاحتياجات الأساسية. بعض الناس يعتقدون أن هذا ليس من شأنه إرغام أحد على العمل ساعاتٍ إضافية، حيث إنه ليس هناك عدد محدد من ساعات العمل الإضافية التي يتعين عليه أن يعملها، ولأن بوسعه تجنب الضريبة كلياً عندما يكسب فقط ما يكفي لتلبية احتياجاته الأساسية. هذه وجهة نظر غريبة جداً في ما يتعلق بالإرغام بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أيضاً بأن الناس يُرغمون على فعل شيءٍ ما عندما تكون البدائل المطروحة أمامهم أسوأ بكثير. لكن أياً من وجهتي النظر هاتين ليس صحيحاً. حقيقةُ أن الآخرين يتدخلون، في انتهاك جانبي لحظر الاعتداء، للتهديد بتحديد البدائل بالقوة، وفي هذه الحالة دفع الضرائب أو (ربما البديل الأسوأ) الاكتفاء بما يسد الرمق، تجعل النظام الضريبي نوعاً من العمل الإجباري وتميزه عن حالاتٍ أخرى من الخيارات المحدودة التي لا تعدّ إرغاماً.

الرجل الذي يختار العمل لفترة أطول لكسب دخلٍ أكثر مما يكفي لتلبية احتياجاته الأساسية يفضل بعض السلع والخدمات الإضافية

على الاسترخاء والنشاطات التي يمكنه القيام بها خلال الساعات التي يمكنه عدم العمل فيها؛ فيما الرجل الذي يختار عدم العمل ساعات إضافية يفضل النشاطات الترويحية على السلع والخدمات الإضافية التي يمكنه الحصول عليها إذا عمل لوقت أطول. في ضوء ذلك، فإذا كان من غير المشروع لنظامٍ ضريبي أن يصادر بعض الترويح الذي يرغبه شخص ما (إرغامه على العمل) من أجل خدمة المحتاجين، فكيف يمكن أن يكون مشروعاً لنظامٍ ضريبي أن يصادر بعض السلع التي يمتلكها ذلك الشخص من أجل ذلك الغرض؟ لماذا يتعين علينا أن نعامل الرجل الذي تتطلب سعادته سلعاً وخدماتٍ معينة مختلفة عن الرجل الذي لا يحتاج لتحقيق سعادته إلى سلعٍ وخدماتٍ كهذه؟ لماذا يتعين على الرجل الذي يفضل مشاهدة فيلم سينمائي (والذي يتعين عليه من أجل ذلك العمل لتوفير ثمن التذكرة) أن يكون مستعداً لتلبية النداء الداعي لمساعدة المحتاجين، فيما لا يتعين على الشخص الذي يفضل مراقبة الغروب (وبالتالي لا يحتاج لكسب مزيد من المال) أن يكون مستعداً لذلك؟ أليس مما يدعو للدهشة، في واقع الأمر، أن أنصار إعادة التوزيع يختارون تجاهل الرجل الذي يمكنه الحصول على سعادته بكل سهولة دون عملٍ إضافي، بينما يضيفون عبئاً آخر على منكود الحظ الذي يتعين عليه العمل من أجل بهجته؟ الشيء المعقول هو أن يتوقع المرء العكس. لماذا يُسمح للشخص الذي لا رغبة مادية أو استهلاكية لديه بالسعي دون إعاقة نحو بديله الأفضل الممكن، بينما الرجل الذي تتطلب سعادته أو رغباتُه أشياءَ مادية، والذي يتوجب عليه كسب أجر إضافي (وبذلك يخدم أي شخص يعتبر نشاطاته قيمةً بما فيه الكفاية بحيث يدفع له مقابلها) مقيدٌ إزاء ما يمكنه تحقيقه؟ ربما ليس هناك فرق في المبدأ.

وقد يعتقد البعض أن الجواب يتعلق فقط بأن ذلك ملائمٌ إدارياً. (هذه الأسئلة والقضايا لن تزعج أولئك الذين يعتقدون أن العمل الإجباري من أجل خدمة المحتاجين أو لتحقيق نمطٍ مفضل لحالة نهائية هو أمر مقبول). قد يتعينُ علينا في بحثٍ أوفى (وقد نرغب) أن نوسِّعَ نقاشنا ليشمل الفائدة، والأرباح الاستثمارية إلى ما إلى ذلك. الذين لديهم شك في إمكانية القيام بتوسعٍ كهذا، والذين يميزون هنا بين الضريبة على الدخل وبين العمل، سيتعين عليهم صوغ مبادئ تاريخية منمطة ومعقدة للعدالة التوزيعية، لأن مبدأ الحالة النهائية لن يميز مصادر الدخل بأي طريقة. نكتفي بهذا الآن في ما يتعلق بمبادئ الحالة النهائية، ولكي نوضح كيف تعتمد مبادئ منمطة منوعة على وجهات نظر معينة حول المصادر أو عدم مشروعية الأرباح والفوائد الأقل شرعية إلى ما إلى ذلك؛ وهي وجهاتُ نظرٍ يمكن بسهولة أن تُفهم بطريقة مغلوطة.

ما نوع الحق الذي يعطيه نمطُ حالةٍ نهائية شرعيٌّ المؤسسية لشخصٍ ضد آخرين؟ الجوهرُ الأساسي لفكرة حق ملكيةٍ في (س)، نسبة للأجزاء الأخرى من الفكرة التي ينبغي إيضاحها، هو حق تقرير كيفية التصرف بـ(س)؛ حق اختيار أي مجموعة من الخيارات المقيّدة بالنسبة لـ(س) يمكن تحقيقه أو محاولة تحقيقه. القيود محددةٌ عن طريق مبادئ أو قوانين أخرى سارية المفعول في المجتمع؛ بموجب نظريتها، وبموجب نظرية لوك في حق الناس في الملكية (في ظل الحد الأدنى من الدولة). حق ملكيتي في السّكين الذي أملكه يسمح لي بتركها أينما أريد، لكن ليس في صدرك. يمكنني أن أختار أي الخيارات المقبولة المتعلقة بالسكين يمكن تحقيقها. فكرة الملكية هذه تساعدنا في فهم السبب في أن المُنظرين السابقين قد تحدثوا عن أن للناس حقاً في ملكية أنفسهم وعملهم. فقد رأوا أن

لكلِ إنسانٍ الحق في تقرير ما يفعله بنفسه وما يمكنه عمله، وأن له حقاً في جني المنافع الناجمة عن عمله.

هذا الحق في اختيار البديل الذي يمكن تحقيقه من المجموعة المقيدة من البدائل قد يتمتع به فردٌ أو مجموعة من بعض الإجراءات للتوصل إلى قرارٍ مشترك؛ أو قد يتم تداول الحق هنا وهناك بحيث أقررُ في سنةٍ ما، ما أفعله بـ(س) وفي السنة التالية تقررُ أنت ذلك (ربما مع استثناء خيار الإتلاف). أو قد يتم خلال الفترة نفسها، اتخاذ بعض أنواع القرارات بشأن (س) من قبلي والبعض الآخر من قبلك، وهكذا. إننا نفتقر إلى أجهزة تحليلية كافية ومثمرة لتصنيف أنواع القيود على مجموعة الخيارات التي يمكن الاختيار من بينها، وأنواع الوسائل التي يمكن بها امتلاك وتقسيم ودمج سلطات اتخاذ القرارات. ويمكن لنظريةِ مُلكيةٍ أن تحوي، بين أشياء أخرى، تصنيفات كهذه لأنواع القيود وأساليب اتخاذ القرارات، وأن تنشأ عن عددٍ قليل من المبادئ طائفة من البيانات الهامة بشأن نتائج وتأثيرات توليفات معينة من القيود وأساليب اتخاذ القرارات.

عندما يتم دمج مبادئ حالة نهائية لعدالة توزيعية ضمن الهيكل القانوني في مجتمع ما، فإنها تعطي لكل مواطن (شأن كل المبادئ المنمطة) حق مطالبةٍ قابلاً للتنفيذ بجزء من مجمل الناتج الاجتماعي؛ أي بجزء من المجموع الإجمالي للمنتجات الفردية والجماعية. هذا الإنتاج الإجمالي ينتجه أفراد عاملون يستخدمون وسائل إنتاج كان آخرون قد ادخروا لتأمين إيجادها، وأفراد ينظمون الإنتاج أو يبتكرون وسائل لإنتاج أشياء جديدة أو أشياء يتم إنتاجها بطرق جديدة. على أساس هذا الجزء من النشاطات الفردية، تعطي المبادئ التوزيعية المنمطة لكل فردٍ حقاً في المطالبة قابلاً للتنفيذ. كل فرد له

حق في المطالبة بنشاطات الأفراد الآخرين ونتاجهم، بصرف النظر عما إذا كان الأفراد الآخرون طرفاً في علاقة محددة تبرر هذه المطالبات، وبصرف النظر عما إذا التزم هؤلاء الأفراد الآخرون بهذه المطالب من قبيل عمل المعروف أو مقابل ثمن ما.

المبادئ المنمطة للعدالة التوزيعية تتضمن الاستيلاء على جهود الآخرين سواء كان ذلك من خلال فرض الضرائب على الأجور أو على الأجور فوق حد معين، أو من خلال مصادرة الأرباح، أو من خلال وجود سلة اجتماعية كبيرة بحيث لا يعرف أحد من أين أتت الأشياء أو إلى أين تذهب. مصادرةُ ثمار عمل شخصٍ ما يعادل مصادرة ساعات منه ودفعه للقيام بنشاطات متنوعة. إذا أرغمك الناس على القيام بعمل معين أو القيام بعملٍ دون أجر لمدة معينة من الزمن، فإنهم يقررون ماذا تعمل وما الغرض الذي سينتج من عملك بصرف النظر عن قراراتك. هذه العملية التي يستولون بموجبها على قراراتك تجعلهم مشاركين فيك؛ إنها تعطيهم حقاً فيك. تماماً مثلما أن سيطرتك الجزئية واتخاذك القرار، مثل حق لك على دابةٍ أو شيء من الجمادات، يعطيك الحق في ملكيتها.

مبادئ الحالة النهائية ومعظم المبادئ المنمطة للعدالة التوزيعية تنشيءُ ملكية (جزئية) للآخرين في الناس وتصرفاتهم وأعمالهم. هذه المبادئ تشكل اختلافاً عن فكرة الليبراليين الكلاسيكيين بخصوص مُلكية الذات بحيث تصبح الفكرة حقوقَ ملكيةٍ (جزئية) في الناس الآخرين.

اعتبارات كهذه تضع مفهوم الحالة النهائية والمفاهيم المنمطة الأخرى في مواجهة مسألةٍ ما إذا كانت التصرفات الضرورية لتحقيق النمط

المختار لا تنتهك هي نفسُها القيود الجانبية الأخلاقية. أيُّ وجهة نظرٍ تؤمن بأن هناك قيوداً جانبية أخلاقية على التصرفات، وأنه ليس بالإمكان دمج كل الاعتبارات الأخلاقية في حالات نهائية يتم السعي لتحقيقها، يتعين عليها مواجهة احتمال أن بعض أهدافها غير قابلٍ للتحقيق بأي وسيلةٍ متوفرة مسموح بها أخلاقياً. وسيواجه أيُّ منظِّرٍ في الحقوق تناقضات كهذه في مجتمع ينحرف عن مبادئ العدالة في توليد الملكية عندما، وفقط عندما، تشكل التصرفات الوحيدة الممكنة لتحقيق المبادئ نفسها إنتهاكاً لبعض القيود الأخلاقية. وحيث إن الانحراف عن أول مبدأين من مبادئ العدالة (في الامتلاك والنقل) ينطوي على تدخل مباشر وعدواني من جانب أشخاصٍ آخرين في انتهاكٍ للحقوق، وحيث إن القيود الأخلاقية لن تستثني أفعالاً دفاعية أو عقابية في حالات كهذه، فإن مشكلة مُنَظِّر الحقوق نادراً ما تكون ملحة. وأياً كانت الصعوبات التي يواجهها في تطبيق مبدأ المعالجة أو التصحيح بالنسبة لأشخاص لم ينتهكوا هم أنفسهم المبدأين الأولين، إنما هي صعوباتٌ في موازنة الاعتبارات المتضاربة لكي يكون بالإمكان إعداد صياغةٍ صحيحة لمبدأ المعالجة المعقد ذاته؛ إنه لن ينتهك قيوداً جانبية أخلاقية بتطبيقه للمبدأ. بيد أن مؤيدي المفاهيم المنمطة للعدالة سيواجهون غالباً تناقضاتٍ مباشرة (وحادة إذا كانوا معجبين بطرفي التناقض) بين القيود الجانبية الأخلاقية حول الكيفية التي يمكن بها معاملة الأفراد ومفاهيمهم النمطية للعدالة التي تشكل حالة نهائية أو نمطاً آخر يجب تحقيقه.

هل يحق لشخص أن يهاجر من بلدٍ مأسس نوعاً من مبدأ توزيعِ حالة نهائية أو مبدأ توزيع منمط؟ الهجرةُ بالنسبة لبعض المبادئ (مبادئ هايك مثلاً) لا تشكل مشكلة نظرية. لكنها تفتقر للوضوح بالنسبة لمبادئ أخرى. لنتأمل فكرة وجود خطة اجتماعية إلزامية

لتأمين حد أدنى من المساعدة للمحتاجين (أو خطة تهدف لتعزيز وضع المجموعة الأسوأ حالاً في المجتمع)؛ وليس لأحدٍ حريةُ عدم المساهمة فيها. (لا يحق لأحدٍ أن يقول «لا تلزموني بالمشاركة في مساعدة الآخرين، ولا تقدموا لي أي مساعدة بهذه الطريقة الإلزامية إذا أصبحت محتاجاً لذلك»). كل من كان فوق مستوىً معين ملزمٌ بالمساهمة في مساعدة المحتاجين. لكن إذا كان مسموحاً بالهجرة إلى خارج البلاد، فيمكن أي شخص أن يختار الهجرة إلى بلدٍ آخر لا يعمل بنظام المساعدات الاجتماعية الإلزامية، لكنه مشابه (قدر الإمكان) في النواحي الأخرى. في حالة كهذه، يكون الدافع الوحيد لذلك الشخص للهجرة هو تجنب المشاركة في خطة إلزامية للعون الاجتماعي. وإذا ما غادر، فإن المحتاجين في بلده الأصلي لن يتلقوا مساعدة (إلزامية) منه.

ما هو المنطق الذي يؤدي إلى نتيجةٍ تسمح للشخص بالهجرة، ومع ذلك تمنعه من البقاء واختيار عدم المساهمة في خطة العون الإلزامي؟ إذا كانت مساعدة المحتاجين ذات أهمية حاسمة، فإن ذلك يدفع باتجاه عدم السماح باختيارٍ داخلي مضاد؛ لكنها تتناول أيضاً عدم السماح بالهجرة للخارج. (هل هي تؤيد أيضاً، إلى حدٍّ ما، اختطاف أشخاصٍ يعيشون في مكان لا التزام فيه بالمساهمة في معونات اجتماعية، حيث يمكن بعد ذلك إلزامهم في المساهمة في مساعدة المحتاجين في محيطك المجتمعي؟). ربما كان العنصر الحاسم في الوضع الذي يسمح بالهجرة فقط لتجنب ترتيبات معينة، بينما لا يسمح لأحدٍ في الداخل أن يختار عدم المشاركة في هذه الترتيبات، يشكل قلقاً للمشاعر الأخوية داخل البلد. «لا نريد وجود أحدٍ هنا إن لم يشارك، ولا يهتم بما فيه الكفاية بالآخرين بحيث يشارك في مساعدتهم». القلق، في هذه الحالة، سيرتبط بوجهة النظر

التي ترى أن المساعدة الإلزامية تنحو لإنتاجِ مشاعر أخوية بين من يتلقون المساعدة ومن يقدمونها (أو ربما يرتبط فقط بوجهة النظر التي ترى بأن معرفة أن شخصاً ما لا يقدم مساعدة باختياره، ستنتجُ مشاعر غير أخوية).

روجر بيلون

الحق في فعل الخطأ

يبدو المدافعون عن الحقوق الفردية غالباً وكأنهم يدافعون عن حرية كلام أو سلوكيات يراها الكثيرون مؤذية أو حتى غير أخلاقية. المسألة بالطبع ليست هي الدفاع عن السلوك نفسه بل بالأحرى عن حق البالغين في اتخاذ قراراتهم الخاصة. الليبرتاريون أنفسهم قد يرون تصرفات كهذه غير أخلاقية ويصرون في الوقت نفسه على أن البالغين يجب أن يكونوا أحراراً في الاختيار. الواقع أن الاهتمام بالفضيلة ينبغي أن يجعل الإنسان مؤيداً للحرية الفردية، لأن من الصعب أن يعكس تصرفٌ فضيلةً فردية إذا كان قد تم بالإكراه؛ الاختيارُ الحر للتصرفات الفاضلة هو الذي يستحق أن يوصف بالفضيلة. في هذا المقال، يدافع روجر بيلون، أحد كبار الزملاء في معهد كيتو، عن «الحق في فعل الخطأ» ـ ولكن ليس الاختيار الفعلي

لفعل الخطأ ـ من خلال دراسة تصرُّفَين مثيرَين للجدل: حرقُ العلم والتمييز العنصري.

هناك سؤالان استحوذا على اهتمام الرأي العام الأميركي في صيف عام ١٩٩٠، وهما ما إذا كان يتعيّن علينا حظر حرق العلم الأميركي، وما إذا كان ينبغي لنا سنُّ تشريعٍ جديد للحقوق المدنية للتوسع في حقوق الأقليات والنساء وآخرينَ في أماكن العمل. هذه أسئلة متميزة ومعظم الجمهور يراها على هذا النحو. ومع ذلك فهي تنطوي ضمناً على أمور مشتركة معينة تكمن في صلب التفكير الأميركي.

عندما وجدت المحكمة العليا (عام ١٩٩٠) للمرة الثانية خلال عدة سنوات أن التشريع الهادف إلى منع تدنيس العلم الأميركي كوسيلةٍ للاحتجاج السياسي، كان هو ذاته ممنوعاً بموجب التعديل الأول للدستور، فقد فعلت ذلك باللجوء إلى التمييز التقليدي بين الكلام والمحتوى. وقالت المحكمة بأنه «لا يمكن تبريرُ تقييد حرية التعبير التي فرضها التشريع، دون الإشارة إلى مضمون الكلام موضوع البحث، وأنه إذا كان هناك أساس راسخ للتعديل الأول، فهو أنه لا يحق للحكومة منع التعبير عن أي فكرة لمجرد أن المجتمع يجد أن هذه الفكرة مُنفِّرَة أو غير مقبولة».

هذا التمييز بين الكلام ومحتواه قديمٌ بالطبع، وترجع جذوره إلى العصور القديمة، وتم التعبير عنه في العصر الحديث من خلال فلسفة التنوير ومن قبل مؤسسي الجمهورية الأميركية. وعندما لاحظ السير ونستون تشرشل عام ١٩٤٥ أن «الولايات المتحدة هي بلادُ حرية

الكلمة، وأن الكلمة ليست أكثر حريةً في أي مكان آخر ــ ولا حتى في (إنكلترا) حيث نتعهدها بكل مثابرة حتى في أشد أشكالها إثارة للنفور»، فإنه كان فقط يردد صدى أفكارٍ نُسبت إلى فولتير التي قال فيها إنه قد لا يوافق على ما تقول لكنه سيدافع حتى الموت عن حقك في قوله، والسؤالُ المثير للمفارقة من قبل بينجامين فرانكلين: «ينبغي منع إساءة استخدام حرية الكلمة؛ لكن لمن نوكل سلطة ذلك؟» هناك فرق كبير للغاية بين الدفاع عن حق الكلام والدفاع عن الكلام الذي يتدفق نتيجة لممارسة هذا الحق. الواقع أنه يمكن للمرء، وهو متسقٌ تماماً مع نفسه، أن يُدين حرق العلم، كما يفعل معظم الأميركيين، وفي الوقت نفسه، أن يدافع عن الحق في حرقه.

مع ذلك، فإن من الصعب بالنسبة للكثيرين ـ أميركيين وغير أميركيين ـ فهم الفرق بين الكلمة ومحتواها، ومن الصعب بالتأكيد ممارسة ذلك. البعض يرى الحماية الصريحة نسبياً بموجب التعديل الأول إعاقةً «لحق الأغلبية» في التعبير عن قيمها من خلال عمليةٍ ديموقراطية. وهناك آخرون يميزون بين الكلمة والفعل، ثم يقولون بأن التعديل الأول يحمي الأولى فقط ـ غير متنبهين، فيما يبدو، إلى أنه ليس فقط الكلمة تتخذ أشكالاً عديدة، كثيرٌ منها «أفعالاً عملية»، بل أن كل كلامٍ هو عمل، وبالمقابل، أن كل عملٍ، إن لم يكن كلاماً، فهو على الأقل تعبير. وهناك آخرون يرون قيوداً كهذه على الكلام موجودة في مجالات تتسم بالخطورة (مثلاً إطلاقُ صرخة «حريق» في مسرح مكتظ بالمتفرجين)، أو التشهير، أو الألفاظ البذيئة، بافتراض أنها تعكس مجرد قيمٍ أو قرارات، ثم يسألون لماذا ينبغي أن يُعامل تدنيس العلم بطريقةٍ مختلفة.

إذا استثنينا القيود على البذاءة بالنسبة للبالغين، وهي غرائب غير مفهومة في فقه التعديل الأول، فإن منطق تقييد حرية الكلام الذي يعرّض الآخرين للخطر أو تشويه السمعة هو مقنعٌ ومفيدٌ معرفياً على حد سواء. الواقع أن ذلك المنطق عند فهمه على الوجه الصحيح، يعبّر عن جوهر الرؤية الأميركية، كما تضمنها بشكل أكثر عموميةً التعديل التاسع، الذي يرى التعديل الأول، من بين تعديلاتٍ أخرى، مجرد توضيحٍ أكثر تحديداً. عندما ينص التعديل التاسع على أن «تعدادَ حقوقٍ معينة في الدستور لن يُفسر بأنه ينكرُ أو ينتقض من حقوق أخرى يحتفظ بها الناس» فإن المعنى الواضح لذلك أنه يعترف ويؤسس بموجب القانون لافتراضٍ عام منحازٍ للحرية. وسواء أطلقنا على هذا الافتراض «الحق في تركٍ الإنسان وشأنه ـ وهو أكثر الحقوقِ شمولية وأكثر الحقوق قيمة لدى البشر المتحضرين» كما وصفه القاضي برانديز عند بحثه في فكرة الخصوصية، أو الحق في أن يكون حراً، أو الحق في الذهاب والقدوم والحركة كما يحلو له، أو الحق في تخطيط وممارسة حياتنا كما نشاء، فإن ذلك الحق الأساسي لا حدود له سوى الحق المماثل للآخرين، والسلطات الواضحة للحكومة التي عددها الدستور ودساتير الولايات المختلفة. لذلك فإن الأعمال التي تُعرِّض الآخرين للخطر أو تشوّه سمعتهم هي عدوانٌ على حقوقهم، فهي ليست محمية بموجب التعديل الأول حتى عندما يتم اعتبارها «كلاماً»، فيما الأعمال التي لا تنتهك حقوق الآخرين هي محميةٌ بموجب هذا التعديل.

هذا المبدأ الأساسي، إذن، مبدأُ الحرية المتساوية، المُعرَّفة تقليدياً بحقنا في الحياة والحرية والملكية، هو الذي يشكل جوهر الرؤية الأميركية، كما ينظم منهجياً الأمثلة التي لا حصر لها على تلك الحقوق ـ من حق الكلام إلى حق اختيار الدين، وحق التعاقد، وحق الممارسات

الأصولية، وما إلى ذلك. هذه الحقوق أبعد ما تكون عن مجرد قيم أو خيارات، وهي في التطبيق العقلاني تعكس نظاماً أخلاقياً أسمى من قيمنا وأولوياتنا العارضة. النظام الأسمى ـ القانون الأعلى أو القانون الطبيعي إذا شئت ـ تم التعبير عنه بقوة، بالطبع، في إعلان الاستقلال الأميركي الذي ينص بوضوح على أننا نولد أحراراً ومتساوين بحقوق معنوية متساوية في أن نخطط ونعيش حياتنا ـ حتى عندما يعني ذلك، ضمناً، إزعاج الآخرين. سمِّ ذلك تسامحاً، أو احتراماً: فإن من سمات المجتمع الحر أن يُترك الأفراد أحراراً للسعي في سبيل قيمهم الخاصة أياً كانت تتصف، بالحكمة أو الحُمق، أو الاستنارة أو الجهل، أو سارّةً للآخرين أو مزعجة لهم.

لكن إذا كان ذلك المبدأ الجوهري لا ينطبق فقط على حرق العلم، ولا حتى ببساطة على حرية الكلام والتدين والقضايا العامة الأخرى التي يحتويها التعديل الأول، بل يتجاوز ذلك إلى كل المسائل حول العلاقة بين الفرد وحكومته، فإننا لا نستطيع عندئذٍ أن نتهرب من ذلك التطبيق مهما قد تكون النتائج غير سارة أو غير ملائمة. نتحول بعد ذلك إلى النقطة الثانية في نقاشنا وإلى مسألة ما إذا كان قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٩٠ يشكل تهديداً لحقوقنا المدنية. من الواضح أن هذه المسألة ترتكز على السؤال الأكثر أهمية حول ماهية حقوقنا المدنية. إنه السؤالُ الأكثر أهمية الذي يشير إليه البروفيسور (ريتشارد) إيبستين لا فقط عندما يفندُ قانون الحقوق المدنية المقترح لعام ١٩٩٠، بل أيضاً الافتراضات التي يرتكز عليها قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤.

في واشنطن ١٩٩٠، لا يحظى أي من هذين التفنيدين، والآخير على وجه الخصوص، بتأييد واسع. لكن إذا كنا جادين في النفاذ

إلى جوهر القضية، وفي فهم جوهر الرؤية الأميركية، فلا بد من درس الأسئلة الأساسية.

الاستجابة للسؤال الأساسي عن ماهية حقوقنا المدنية بالقول بأنها تلك الحقوق التي تقرها الهيئة التشريعية هي أسلوبٌ مألوف. لكن إجابةً كهذه لا تجعلنا فقط نضع حقوقنا تحت رحمة الأغلبية ــ أو إذا كانت مدرسةُ الخيار العام في الفكر صحيحة، تحت رحمة المصالح الخاصة ــ ولكننا بذلك سنُعَرِّض هذه الحقوق لأهواء الرأي العام، وهي بالذات التي جاءت حقوقنا لحمايتنا منها. إذا كانت حقوقنا تأتي وتذهب وفقاً لرياح الأهواء السياسية، فذلك لا يعني أننا نعيش تحت حكم القانون بل تحت حكم الأشخاص. الواقع أن الآباء المؤسسين كانوا يهدفون بالذات لضمان حكم القانون حين كتبوا الدستور في المقام الأول، وهو دستورٌ، كما ذكرنا أعلاه، تأسس على مبدأ الحرية المتساوية حسب تعريفها في حقنا في الحياة والحرية والملكية. إذا أخضعنا هذه الحقوق لأهواء الرأي العام، فإننا نقوض أسس النظام القانوني والأخلاقي.

بيد أن هذا هو ما حدث بالضبط في مساحةٍ عريضة من حياتنا، بما في ذلك المساحة الواسعة بشكل خاص المحددة بموجب حقنا أو حريتنا في التعامل المشترك. وكما يلاحظ البروفيسور إيبستين، فإن قوانين الحقوق المدنية التي تم سنها بعد الحرب الأهلية كان المقصود منها ببساطة أن يكون للعبيد المحررين القدرات أو الحقوق المدنية نفسها، مثل الأشخاص الأحرار الآخرين ــ الحق في شراء الأملاك والاحتفاظ بها، وفي إبرام التعاقدات وتنفيذها، ورفع الدعاوى والمثول في الدعاوى المرفوعة عليهم، إلى ما إلى ذلك. كونُ هذه الحقوق التي تم إقرارها حديثاً قد أعيقت، خصوصاً في الجنوب،

على يد جيم كراو، هو إثمٌ فظيع بالطبع، لأن القيود التي وضعها جيم كراو كانت انتهاكاً مباشراً للرؤية الأميركية التي تم سن قوانين الحقوق المدنية للمحافظة عليها. وإن قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤ الذي ألغى تعديلات جيم كراو يستحق الثناء. لكن الفكرة من قوانين الحقوق المدنية في بداياتها كانت إعطاء دعم في النهاية لمبدأ الحريات المتساوية الذي قامت على أساسه هذه الأمة، أياً كانت الأخطاء التي وقعت في ذلك التأسيس. لم تكن الفكرة بكل تأكيد الاعتراف «بحقوقٍ» لم تكن متسقةً مع ذلك المبدأ.

لكن هذا ما حدث بالضبط في قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤. الذين وضعوا هذا القانون، مدفوعين بمشكلة التمييز القائمة فعلياً، ولكن دون القدرة على التفريق بين الممارسات المروعة للإدارة العامة متمثلة في جيم كراو، ونظيرتها في الممارسات الخاصة، خلقوا «حقاً» ضد التمييز الخاص على أسسٍ معينة وفي سياسات معينة تم التوسع بها بمرور الوقت. ذلك «الحق»، بالطبع، لا وجود له في الدستور أو في أيٍّ من مبادئه الأساسية. الواقع أن تطبيقه يتناقض مع تلك الوثيقة ومع تلك المبادئ. لأنه إذا كان لنا الحق في أن نكون أحراراً وأن نخطط ونعيش حياتنا كما نشاء، لا يقيدنا في ذلك سوى عدم التجاوز على حقوق الآخرين المساوية لحقوقنا، فإن لنا الحق في التعامل أو عدم التعامل لأي سبب نختاره أو بدون سببٍ على الإطلاق. هذا هو معنى الحرية. الآخرون قد لا تعجبهم أسبابنا ـ وهذا أيضاً حق لهم. لكن إذا كانت الحرية والسيادة الشخصية تعنيان شيئاً، فهو الحق في أن نتخذ هذا النوع من القرارات لأنفسنا، حتى إذا لم يكن ذلك ملائماً للآخرين.

ليس المقصود هنا بالطبع الدفاع عن التمييز الخاص. بل المقصود

بالأحرى، كما في حالة حرق العلم، الدفاع عن **الحق** في التمييز. لأن التمييز، شأنه شأن حرق العلم، لا ينتهك حقوقاً للآخرين، مهما كان عدائياً في نواحي أخرى. لا حقّ لنا في التعامل مع من لا يريدون التعامل معنا لأي سبب، أكثر من حقنا في أن نكون أحراراً من الإساءة التي يشكلها حرق العلم. معظم الأميركيين، لحسن الحظ، يدينون التمييز وحرق العلم على حد سواء، لكنهم بهذا يصدرون أحكاماً قيمية، وهي تختلف جداً عن الأحكام العقلانية حول حقوقنا. الواقع أن كل الهدف من الحقوق هو تمكيننا من السعي لتحقيق أهدافنا، خصوصاً أهدافنا غير المرغوبة من الآخرين. ذلك أننا لسنا بحاجة للتذرع بالحقوق للسعي من أجل أهداف يريدها الآخرون.

لكن أَدْخِل في الموضوع هذا «الحق ضد التمييز» تنقلب الأمور رأساً على عقب. لن نتمكن بعد الآن من رفض التعامل مع شخصٍ ما لكونه مُداناً لسببٍ ما، بل الواقع أننا ملتزمون بعدم التمييز على هذا الأساس. لكن كيف يمكننا تطبيق حق كهذا؟ ففي نهاية المطاف، ليس من المحتمل لأولئك الذين يميلون عادة للتمييز على أساس واحدٍ أو أكثر من أسباب الإدانة أن يعلنوا عن أسبابهم، لأنهم بذلك سيعرّضون أنفسهم لعقوبات القانون. الجواب هو أنه باستثناء الحالات النادرة التي يتحدى بها شخصٌ ما القانون، فإن علينا أن نتخلى عن اختبار النية، من جميع النواحي العملية، والبحث بدلاً من ذلك عن تصرفات الفرد. إذا كان لدى صاحب عمل مجموعة من الموظفين «تقلّ» فيها نسبة الموظفين السود أو النساء مثلاً قياساً «بالنسب السكانية»، فإننا نفترض للوهلة الأولى أنه قد مارس التمييز على هذه الأسس (العرق والجنس) ثم نطلب منه أن يثبت أنه لم يفعل ذلك. وهكذا تتحول المسؤولية ــ من الدولة

لإثبات الذنب إلى المتهم لإثبات براءته ـ لا لأن القانون يتطلب ذلك صراحة ــ هذا مستبعدٌ تماماً ـ بل لأن هذه هي الطريقة الوحيدة عملياً التي يمكن بها تطبيق حق كهذا. لأنه في ضوء قانونٍ كهذا، والعقوبات التي يفرضها، فإن الناس ببساطة لن يعلنوا أينما ذهبوا أنهم مارسوا التمييز لسبب غير مقبول. لكن للسبب نفسه، فإن الناس الذين يمارسون التمييز لأسبابٍ (أخرى) غير مقنعة سيسقطون في فك القانون، ولن يستطيعوا تخليص أنفسهم إلا إذا أقنعوا المحكمة بأنه لم يكن بوسعهم تفادي تلك الأسباب.

لم يكن التخصيص (أو الكوتا) إذن جزءاً من قانون عام ١٩٦٤، ولا من القانون المقترح لعام ١٩٩٠، غير أنه كان موجوداً مع ذلك بكل تفاصيله كما لو كان منقوشاً على حجر. لأنه إذا لم يكن بوسع صاحب عمل أن يقدم أدلة مقنعة، فإن عبء إثبات براءته على درجة من الصعوبة، وعقوبات عدم الإثبات من الشدة، خصوصاً تحت قانون عام ١٩٩٠، بحيث إنه يجد نفسه عملياً ملتزماً بالتخصيص أو الكوتا كما لو كانت واردة بصراحة تامة في التشريع. وهكذا، فإن على أولئك الذين يعارضون الكوتا، لكنهم يؤمنون بهذا «الحق ضد التمييز»، أن يعيدوا النظر في موقفهم. إذا كانوا جادين في تأييد تطبيق «حق» كهذا، فإنه لا مفر من الكوتا الموجودة واقعياً.

نعود إذن إلى القضايا الأساسية المتصلة بهذين النقاشين. إذ إنه على مستوىً أعمق، فإن مقاربتنا لمشكلة التمييز الخاص ـ التي ينبغي التسليم بأنها مشكلة حقيقية جداً تصرخ طالبة الإدانة ــ هي إهانة لمبادئنا التأسيسية. فنحن في نهاية المطاف نتحدث عن عدم تجزئة الحرية، ونحن نفهم تلك الفكرة وتطبيقاتها، في معظمها، في

مجالات في الدستور مثل التعديل الأول، الذي تبدو فيه حقوقنا واضحةً نسبياً. لكن مبدأ تلك الحقوق في التعديل الأول ـ الذي ينص على أن الأفراد أحرارٌ وينبغي أن يكونوا أحراراً في التعبير عن قيمهم وعيش حياتهم، مهما قد يكون في ذلك إزعاج للآخرين ـ هو مبدأ عام تماماً. مرة أخرى، أقول بأن معظم الأميركيين يجدون حرق العلم مثيراً للاشمئزاز، تماماً كما يجدون التمييز مثيراً للاشمئزاز. لكن ما دام هؤلاء الذين يحرقون العلم ويمارسون التمييز لا ينتهكون حقوق الآخرين، فإنه ينبغي حماية حقهم في فعل ذلك.

الواقع أن لدينا وسيلة أكثر سلمية، وأكثر فاعلية في نهاية المطاف، للتعامل مع أناس كهؤلاء. في عصر الاتصالات ـ محلياً وقومياً وعالمياً ـ تبدو قوة الإقناع الأخلاقي والتجريح العلني في مجالاتٍ كهذه أكثر فاعلية بكثير وأقل تكلفةً بكثير من اللجوء إلى قوةٍ قانونية صارمة. وعلينا بشكل خاص أن نكون حذرين من المساومة على مبادئنا الجوهرية التأسيسية، ليس فقط عندما تكون أهدافنا نبيلة، بل خاصة عندما تكون فعلياً نبيلة.

فهرس الأعلام

س

غ

ف

ك

ل

م

ن

هـ

فهرس الأماكن



WWW.MISBAHALHURRIYYA.ORG

مشروع غير ربحي لمعهد كيتو لا يتبع لأي حزب، وعمله تعليمي يسعى إلى طرح آراء الحرية في المجتمع لصانعي القرار، والمراقبين، ورجال الأعمال، والطلاب ووسائل الإعلام في الشرق الأوسط. ومن أجل هذا الهدف سوف ينشر المشروع مقالات رأي، وتقارير خاصة بالسياسات، وترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة. ومن خلال الكتب، والصحف، وشبكة الإنترنت وغيرها من الأدوات باللغة العربية، سوف يجلب «مصباح الحرية» إلى شعوب الشرق الأوسط رسالة عن الحرية، والمبادرة في إقامة المشاريع، والتعاون السلمي ليحلّ مكان الحكم الاستبدادي، والتبعية والصراع الذي ميّز جزءاً كبيراً جداً من تجربتهم.

مفاهيم الليبرتارية وروادها

علي مولا



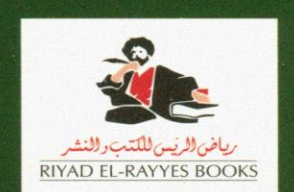


الحقوق الفردية

«سرت فكرة الحقوق الفردية طيلة تاريخ الفكر الليبرالي والليبرتاري. بعض الفلاسفة فكروا بأن تلك الحقوق جاءت من الله؛ ولذلك فإن إعلان الاستقلال (الأميركي) ينص على أن البشر «موهوبون من الخالق» بنعمة حقوق ثابتة. هناك آخرون وجدوا مصدر الحقوق في طبيعة الإنسان نفسه — ومن هنا جاءت عبارة حقوق «طبيعية» — أو في الحاجة للتعاون الاجتماعي. لكنهم جميعاً يتفقون على أن هذه الحقوق أساسية، أي أنها ليست ممنوحة من الحكومة.

والجميع يوافقون على أنه ينبغي للأفراد أن يكونوا أحراراً في ممارسة حياتهم كما يشاؤون، طالما حافظوا على احترام حقوق الآخرين بصورة مماثلة».

(من الكتاب)




ISBN 9953-21-357-7
9 789953 213576